CENTRUL CREAȚIEI POPULARE DOLJ

Symposia

CAIETE DE ETNOLOGIE ŞI ANTROPOLOGIE

Nr. 1/2002

Editura AIUS

www.sufletoltenesc.ro

COLEGIUL EDITORIAL

Sabina Ispas
Institutul de Etnografie şi Folclor "Constatin Brăiloiu", Bucureşti

Nicolae Panea
Facultatea de Litere Universitatea din Craiova

Nicolae Constantinescu
Facultatea de Litere, Universitatea din Bucureşti

Toader Nicoară
Facultatea de Istorie şi Filosofie Universitatea "Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca

COLEGIUL REDACȚIONAL

Director: **Mihai Fifor**
Redactor-şef: **Nicolae Mihai**
Secretar de redacție: **Constantin Mihai**

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:
Symposia. Caiete de etnologie si antropologie-
Craiova: Aius, 2002
360 p., 23 cm.
ISBN 973-9490-80-2
Note: Sub îngrijirea Centrului Creației Populare Dolj

Editura AIUS Craiova
Bd. Nicolae Titulescu, bl. 46. ap. 7
Tel./fax: 0251 – 196.136 / e-mail editura@aius.ro

Acest volum apare cu sprijinul Consiliului Județean Dolj

Tehnoredactare: **Cristi Bucşa**
Coperta: **Sebastian Corneanu**

www.sufletoltenesc.ro

Symposia

Caiete de etnologie şi antropologie

Nr. 1/2002

www.sufletoltenesc.ro

Cuvântul editorilor

Apariția unei noi reviste de specialitate pe piața culturală românească ar putea părea unora riscantă, în contextul proliferării publicațiilor culturale de tot felul, unele de o calitate mai mult decât îndoielnică. Editarea însă a unui opus consacrat exclusiv unor domenii atât de pretențioase precum etnologia şi antropologia, ele însele aflate la ora actuală într-un proces de redefinire conceptuală şi metodologică, poate fi percepută ca o tentativă temerară.

Oricât ar părea de paradoxal, am considerat că o astfel de revistă este necesară în România, atât în impulsionarea studiilor de profil, cât şi în instaurarea unui dialog fertil cu alte discipline înrudite, în direcția deschiderii către pluridisciplinaritate care credem că este una dintre condițiile *sine qua non* a studiilor culturale ale mileniului III. De aici, denumirea revistei, ***Symposia***, în strânsă legătură cu ideea noastră de a reuni în jurul unei "mese" comune, specialişti din diferite domenii înrudite. Cine va consulta sumarul acestui prim număr, va constata că pe lângă articole şi studii de etnologie, antropologie a urbanului, există şi o puternică deschidere către istoria culturală, istoria mentalităților, antropologie istorică, mai ales din partea semnatarilor aparținând tinerelor generații.

Editorii au vrut astfel să ofere un cadru propice unei întâlniri care să fie cât mai profitabilă atât pentru participanți, cât mai ales pentru impulsionarea unor cercetări în domenii aflate, unele dintre ele, la început de drum. Dacă vor reuşi cât de cât acest lucru, va fi modesta lor mulțumire. Cititorului avizat îi revine meritul de a se pronunța în acest sens.

Mihai Fifor ***Nicolae Mihai***

www.sufletoltenesc.ro

Prefaţă

După o perioadă de timp în care disciplinelor etnologice (folcloristica, etnomuzicologia, etnocoreologia, etnografia) li s-a solicitat să identifice, de preferinţă, cât mai multe date care să fie asociate componentelor "tradiţionale", "arhaice" ale culturii, unui fond "străvechi", presupus a fi conservat numai în memoria, practicile şi credinţele straturilor neinstruite ale populaţiei, la începutul secolului al XX-lea, prin strădania unor filologi luminaţi, cum au fost Ov. Densusianu, I. Bianu, D. Caracostea, I. A. Candrea sau a unor personalităţi excepţionale cum au fost etnomuzicologii C. Brăiloiu şi G. Breazul, viziunea exclusiv paseistă s-a modificat şi folcloriştii au devenit tot mai interesaşi de aspectul modern, contemporan al fenomenului culturii profunde. În aceeaşi perioadă s-a acordat atenţia cuvenită, absolut necesară, cercetării valorilor medievale ale culturii româneşti, specificului şi rolului acesteia în Europa timpului. A început o nouă etapă, semnificativă, de importanţă crucială pentru înţelegerea proceselor caracteristice culturii orale, "profunde" cum i se spune folclorului astăzi. Aceasta a fost brutal întreruptă de cel de al doilea război mondial căruia i-a urmat aproape o jumătate de secol de revenire la teoria "maselor creatoare de cultură" orală, populară, entităţi percepute ca nişte identităţi amorfe, cu rădăcini cât mai adânc implantate într-un trecut nebulos, creat ad-hoc din fragmente de informaţii arheologice, istorice, lingvistice etc., ordonate după cerinţele unei ideologii totalitare.

Ultimii 12 ani au redeschis drumuri ale cunoaşterii într-o dimensiune pe care înaintaşii nu o puteau bănui: cea a culturii societăţii post-industriale, a unei culturi supuse proceselor de mondializare. Definirea *sinelui* faţă de *ceilalţi*, o dilemă universală de mare actualitate, devine una dintre temele predilecte ale analiştilor culturilor populare de pretutindeni, ale disciplinelor etnologice în special. O asemenea introspecţie poate fi făcută din oricare dintre cele două perspective şi putem afirma că cercetarea românească s-a axat, totdeauna, pe această perspectivă a *sinelui*. Rezultatele obţinute sunt remarcabile. Dar a sosit momentul să se treacă la tot atât de importanta perspectivă a cercetării, analizării şi exprimării opiniei despre *celălalt*. Folosim termenii în sens abstract, foarte general, aşa cum o face, îndeobşte, etnologia modernă, într-o societate cum este cea de astăzi, orientată spre consum, tributară unei explozii tehnologice fără precedent. Sistemele electronice de transmitere audio-vizuală îi determină pe specialişti să evidenţieze asemănarea acestei culturi cu cea numită folclorică, tradiţională. Ritualul şi neritualul, cotidianul şi ceremonialul, formalul şi informalul, legalitatea şi ilegalitatea, concepte despre existenţă, grijile, îndoielile, teama, aparenţa, totul se prezintă sub forma imaginii în mişcare, însoţită de sunet. Primul loc în transmiterea acestei culturi îl ocupă televiziunea, dar şi producţia de CD-uri, internetul etc. Funcţiile instituţiilor tradiţionale sunt preluate de structurile administrative, socio-culturale, cu

www.sufletoltenesc.ro

specific dominant urban, sunt suplinite de mecanisme ce intră într-un angrenaj tehnic informațional care măreşte aria de penetrare la dimensiuni continentale. Cultura orală are astăzi repere de modelare "transcontinentale". Transculturalitatea este caracteristică vremii noastre. Omul modern este supus acelui "bombardament informațional" despre care am amintit şi cu alte prilejuri, care duce la modificarea multora dintre reperele locale. Lumea contemporană este dominată de mass-media "fără frontiere". Proces dirijat de istorie, şi implicat, la rândul lui, în dezvoltarea istoriei, folclorul se exprimă astăzi printr-o complexitate de forme noi, mai puțin identificate în tradiție, de multe ori atipice, adesea derutante pentru specialistul care trebuie să-şi modifice perspectiva cercetării sub presiunea noilor sisteme. Se îmbogățeşte şi se nuanțează problematica (şi tematica) ce intră în atenția specialiştilor odată cu marea diversificare a grupurilor de purtători ai culturii folclorice după: statut socio-profesional, religie, vârstă, comportament sexual etc. Se impun noi metode de investigare, o metodologie adaptată multi-disciplinarității şi inter-disciplinarității. Se ridică chiar întrebarea dacă nu este necesară o regândire a identităților diferitelor discipline în sarcina cărora cade cercetarea acestui segment major al culturii umanității care este folclorul. Aşa cum la începutul secolului al XX-lea rolul culturilor populare, al folclorului, a fost marcant pentru definirea identităților naționale, la începutul secolului al XXI-lea este de importanță primordială pentru definirea identităților locale în marele proces al transculturalității şi a ceea ce unii specialişti numesc "globalizare culturală".

Alături de alte componente ale domeniilor ştiințelor sociale, disciplinele etnologice devin participante la elaborarea discursului cultural, alături de sistemele culturii orale pe care le studiază. Ele au ca sarcină cercetarea omului ca ființă creatoare de cultură, de la producerea concretă a uneltelor din ce în ce mai sofisticate, până la subtila elaborare a conceptelor, ideilor în perspectivă sincronică şi diacronică, menționând că ritmurile societății postindustriale au modificat percepția celor două dimensiuni ale abordării istorice. Stiluri de viață, modele conceptuale, sisteme morale, normative care țin de jurisdicție, normalitatea şi comportamentul deviat, într-un cuvânt, diversitatea formelor de manifestare a culturii, a diferitelor pattern-uri şi a legăturilor dintre ele sunt teme de cercetare ale etnologilor de astăzi. Dincolo de tendința unei părți a societății contemporane de a transgresa coordonatele identitare naționale, credem că se poate vorbi de un moment de acutizare a percepției identității etnice şi de grup, în sens larg. Sistemul de simboluri şi semnificații, propriu unei comunități, constituie un cod de comunicare, un mijloc de identificare a fiecăruia şi al grupului, dar şi un sistem de protecție față de eventuala agresiune a altor grupuri, de presiuni extraumane şi de impunere a altor modele culturale. Identitatea oferă individului siguranță şi repere pentru eventuale opțiuni viitoare. Pentru acest mileniu, identitatea este o coordonată fără de care este greu de imaginat depăşirea pragului temporal, spațial şi, implicit, cultural.

Numărul 1 al *Caietelor de etnologie şi antropologie*, gândit şi realizat de membrii Centrului Creației Populare din Craiova ca un volum de studii despre

www.sufletoltenesc.ro

folclor (în sensul cel mai generos al termenului) se înscrie în tematica diversificată şi inovatoare, față de tradiția cercetării româneşti din secolele anterioare, impusă de mileniul ce va genera, probabil, noi direcții în gândirea etnologică şi noi concepte şi metode pentru rezolvarea problemelor culturilor profunde ale planetei. Este meritul celor care au cutezat să alăture o tematică actuală şi variată, abordată din perspective metodologice diverse, care reuneşte cercetători, profesori şi foşti studenți, toți preocupați de cunoaşterea dinamicii uneia dintre cele mai complexe creații ale spiritului uman.

Sabina Ispas

www.sufletoltenesc.ro

SUMAR

Cuvântul editorilor **…….……..…3**

Prefață **……. 5**

Sumar **……..…….9**

1. **Nicoleta COATU, Istoria unui model tradițional. De la reprezentări mitice la reconstrucții parodice ……...15**
2. **Cristina GAFU, Obiectivări culturale proprii urbanului în societatea de consum-produse culturale narative. Legenda contemporană …….……39**
3. **Sabina ISPAS, Epica orală în era comunicării electronice (scurte observații) ……..……..…49**

4. **Cristiana TEODORESCU, La technique du "récit de vie"…...57**
5. **Rodica RALIADE, Biografia socială purtătoare de semne culturale ……. 67**
6. **Mihai FIFOR, Comunicare, ritual, ritualizare. Repere teoretice ……....81**
7. **Marian LUPAŞCU, Preliminarii la studiul ritmului folcloric asimetric ….……..99**

8. **Carmen HULUȚĂ, Trupul din cuvinte. O terminologie țărănească pentru corp ….……...….131**

www.sufletoltenesc.ro

9. Anca STERE, Câteva aspecte ale ideologizării culturii populare …..……..…….147
10. Narcisa ŞTIUCĂ, Sântoader-ul. Lecturi şi mentalități ……....157

11. Alexandru OFRIM, Lucia OFRIM, Practicile lecturii - aspecte istorice şi etnologice ……..169
12. Laura JIGA, Tradiții narative care integrează legendele româneşti despre *Blajini* ……..191
13. Ovidiu PECICAN, La originile unei legende naționale: Brâncoveanu şi "Tratatul despre rațiunea dominantă" …..….209
14. Marius ROTAR, Despre profilul omileticii funebre transilvane de la sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX …...……....217

15. Maria BÂTCĂ, Strategii identitare româneşti în a doua jumătate a secolului XIX …..……....237
16. Ligia LIVADĂ-CADESCHI, Un francez în Valahia anilor 1830. Alphonse Royer şi amintirile sale de călătorie ……..…. 257
17. Sorina RADU, Problematica eliberării țiganilor în contextul Revoluției de la 1848 …….271

18. Constantin MIHAI, L'Imagination Symbolique et ses fondements - approche anthropologique de l'Imaginaire "durandien" ……...287
19. Nicolae MIHAI, Gestul interzis. Imaginea sinuciderii în Oltenia în prima jumătate a secolului XIX (cazul Petre Carapancea din 1834) ……...299

www.sufletoltenesc.ro

20. Nicolae PANEA, Oaspete, ospăț, ospitalitate în Evul Mediu românesc. Eseu de antropologie istorică …….311

21. Marius LAZURCA, Le corps et la race. L'anthropologie à la recherche d'un fondement scientifique ……..…….341

***Note despre autori* …..…….351**

www.sufletoltenesc.ro

Istoria unui model tradiţional. De la reprezentări mitice la reconstrucţii parodice

NICOLETA COATU

Ontologia întemeiată pe trăirea miturilor, riturilor şi a simbolurilor culturale are o logică proprie, instituind o ordine cu multiple dimensiuni. Principiul simbolismului cultural cu universalitatea, valabilitatea şi aplicabilitatea lui generală, surprinde omul în dialog cu lumea şi cu sine, într-o dublă relaţie, în egală măsură tranzitivă, obiectivată, şi reflexivă, întoarsă spre interior, uzând de funcţia imaginaţiei ca de o normă generală dătătoare de viaţă.

Miturile şi riturile, departe de a fi simple creaţii poetice, oferă ca valoare principală a lor faptul de a fi păstrat până în epoca noastră ***sub formă reziduală*** (s.n. N.C.) *moduri de observaţie şi reflecţie care, la timpul lor au fost adaptate exact unor descoperiri de un anumit tip şi anume acelea pe care le permitea natura, pornind de la organizarea speculativă a lumii sensibile, în termenii sensibilului.*

Astfel de *forme reziduale* de obiectivare a unei viziuni mitice – tradiţionale româneşti au persistat mult timp şi în cultura grupurilor socioprofesionale din centre urbane şi *rurbane* cu profil industrial, implicate în activitatea extractivă subterană (Creţu 1980:48).

Studiul de faţă pune în evidenţă un model tradiţional-mitologic cu funcţie socializantă, care mediază şi întăreşte interacţiunea şi integrarea socială în aceste grupuri socioprofesionale. Deschiderea unei perspective axiologice permite urmărirea componentelor culturale ale grupurilor, ca valori, şi analiza criteriilor de valorizare determinate istoric, în consonanţă cu structurile economice, sociale şi politice.

Fiecare macrocomunitate tradiţională moşteneşte din fondul primordial o serie de structuri arhetipale pe care le adaptează propriei sale psihologii şi istorii. *"Orice cultură folclorică are un fond universal preluat şi, având create modelele, o gamă de creaţii autohtone de mare originalitate"* (Creţu 1980:48).

Coborând spre structurile de adâncime ale fenomenului mitologic specific spaţiului subteran şi grupurilor socioprofesionale miniere, se cuvine să urmărim o structură de imaginaţie în care *pântecul teluric* se asociază cu actul cultural-simbolic al *înghiţirii,* conotând o forţă vivificatoare, fecundă, regeneratoare.

Acest studiu este elaborat pe baza analizei unui bogat şi divers material etnologic cules personal în mai multe anchete de teren efectuate pe parcursul a zece ani (1977-1987), în diferite centre cu profil minier urban şi rural (Derna,

www.sufletoltenesc.ro

Dernişoara, Roşia Montană, Bucium-Poeni, Petroşani, Petrila, Jieţ, Cimpa, Cavnic, Baia Mare, Baia Sprie ş.a.) din judeţele Bihor, Alba, Hunedoara, Maramureş.

Într-o viziune imaginativă de esenţă mitică, puterea germinativă a Pământului justifică procesul de formare a mineralelor care se dezvoltă lent în tenebrele telurice, până devin metale perfecte. Însuşi Pământul vivant le generează, după unele consemnări mai vechi ale unor tradiţii româneşti care conservă reziduuri de gândire mitică : *"Despre aur, argint şi spijă, poporul crede că pământul şi le face singur"* (Pamfile 1916,II). Corelarea procesului de formare a mineralului cu importante modificări meteorologice permite referirea la complexul de credinţe conform cărora astrele, relaţionate cu pământul – ilustrând sinteza mentală a unificării registrelor şi a armonizării opuşilor, cosmic-teluric / sus-jos – regizează devenirea metalelor: *"Pământul în tot anul lucrează ceva. Într-un an lucrează aur şi atunci e arşiţa mare; în alt an argint şi atunci e potrivit, dar tot e mai mult ploaie"* (Niculiţă-Voronca 1903 :142).

În lucrarea sa, *Forgerons et alchimistes*, Mircea Eliade citează un document important, *Bergbuchlein,* prima carte germană imprimată la Augsburg, în 1505. În prefaţa cărţii, *De re metalica,* Agricola atribuie această carte lui Colbus Frobergius, un medic care a trăit la Freiburg, printre mineri, interpretând credinţele acestora din perspectiva alchimiei. În contextul acestor tradiţii, care derivă, pe de o parte, din concepţia arhaică asupra formării mineralului în interiorul pământului germinativ, iar pe de altă parte, din conţinuturi culturale erudite, provenind din doctrinele cosmologice şi astrologice babiloniene, argintul se formează sub influenţa lunii, iar aurul "creşte" sub influenţa soarelui. Convalescenţa celor două surse este atestată peste tot în alchimia alexandrină şi occidentală, ideea dezvoltării metalelor în interiorul pământului, *în sânul minei*, menţinându-se mult timp în speculaţiile mineralogice ale autorilor occidentali.

Homo faber se simte capabil de a colabora la opera naturii şi astfel, intervenind în subteran, în mecanismul dezvoltării minerale, se substituie creativităţii naturii, prin procedeele de prelucrare. *"Accelerând procesul de devenire a metalelor, el precipită ritmul temporal; tempoul geologic a fost schimbat de el în tempou vital"* (Eliade 1992 :506).

Ca orice reprezentare cultural-simbolică, praxisul subteran are atributul ambivalenţei, prin conjugarea laturii profane, utilitare, cu dimensiunea sacră, transumană. Comportamentul socio-cultural al grupului practicant, configurat după coduri specifice, se relaţionează cu dubla raportare la mediul natural şi la forma de activitate care conjugă fiinţarea în universul concret cu trăirea în universul proiecţiilor imaginare, fondate intelectiv-afectiv, după logica sensibilului, încărcată de emoţii, speranţe, temeri, iluzii sau deziluzii.

În regimul nocturn al imaginarului, sub semnul conversiunii şi al eufemismului, valorificarea coborârii în subteran se leagă imaginativ de intimitatea digestivă, prin gestul simbolic al *înghiţirii* omului de către pământ. Transfigurarea mitică evidenţiază fenomenologia eufemizantă a *cavităţilor*, în

www.sufletoltenesc.ro

particular a *gurii* şi a *pântecului* digestiv şi regenerator, convertind pătrunderea telurică, în actul simbolic al intrării într-un Centru. Dacă ascensiunea care asociază un complex de simboluri ale verticalităţii este un apel la exterioritate, *coborârea* solicită o constelaţie de imagini ale interiorităţii, bazate pe un mecanism psihologic de inversare, de eufemizare. Intrarea lui *homo faber* în zona subterană, *coborâre* echivalentă *înghiţirii* acestuia de către *pământul viu*, nu este distructivă, transmutarea valorică vizând semantismul regenerării legat de reprezentarea matricei telurice. Pământul ca şi apa sunt arhetipuri culturale implicate în procesul genetic şi în procesul de întoarcere, de resorbţie a formelor în scopul renaşterii, restructurării lor. Elementele – pământ şi apă – au valoarea simbolică a Centrului, imagine arhetipală a coincidenţei contrariilor, *"focar de intensitate dinamică, loc de condensare şi de coexistenţă al forţelor opuse, loc al celei mai concentrate energii"* (Chevalier, Gheerbrandt 1994, I : 280). Tradiţia mitologică a zonei subterane atestă două variabile esenţiale ale Centrului, vizând două registre profund vitale, în proiecţie simbolică: *pântecul pământului* şi *inima pământului* (Minerii spun : *"mergem la inima pământului, adică la mijlocu' pământului. Intrăm în inima pământului"* [1]. *Pântecul pământului – Centru* include *spaţiul minei*, cu trăsături complementar-opozitive, legate de ambivalenţa reprezentării. În planul concretului, *mina* se defineşte ca spaţiu eterogen (cu proprietăţi diferite în punctele sale), anizotrop (neidentic în toate direcţiile) şi finit (restrâns la limitele percepţiei), în timp ce în registrul sacrului, se impune ca spaţiu omogen, izotrop, in finit. Omogenitatea spaţiului calitativ determină ubicuitatea, acea proprietate pe care o are imaginea spaţială cu valoare simbolică - locul simbolului este plenar – de a nu fi afectată de starea fizică, de coordonatele reale, geografice. Ubicuitatea microcavităţii minei integrate macrocavităţii *pântecul pământului* indică similitudinea: toate minele sunt calitativ identice, având conotaţiile Centrului.

Reveria *înghiţirii* şi fantasmele interiorităţii protectoare presupun mecanisme imaginative de inversare valorică, miniaturizări reprezentative. *"Procesele de gulliverizare nu sunt decât reprezentări imagistice ale intimului, ale principiului activ ce dăinuie în intimitatea lucrurilor"* (Durand 1977:319). Schemele inversării gulliverizante, reveriile liliputane *"ne pun la dispoziţie toate comorile intimităţii lucrurilor"* (Bachelard 1948:14) şi se află la temelia numeroaselor legende şi basme populare din diferite culturi tradiţionale. Piticul şi gulliverizarea constituie *"elemente constitutive ale unui complex de răsturnare a uriaşului"* (Durand 1977:261), indicând o evidentă concentrare valorică. Există o putere a *celui mic*, astfel încât Vişnu însuşi ajunge să fie uneori numit *Piticul*, în vreme ce *Upanişadele* îi dau lui Purusha epitetul de *înalt cât degetul mare*. H.Dontenville a stabilit, cu mulţi ani în urmă, legături etimologice privitoare la aceste mecanisme imaginativ-simbolice de inversare prin miniaturizare, prin apropierea cuvintelor *Korrigan* şi *Gargan*, prin intermediarul *karrek* din bretonă, care înseamnă *piatră*, demonstrând că

[1] Text magnetofon nr. 5322 I e, Arhiva IEF"C. Brăiloiu", inf. Peti Florian, Derna, judeţul Bihor.

www.sufletoltenesc.ro

termenul *Korrigan* defineşte un *Gargantua* inversat. În general, miniaturizarea integrată arhetipurilor inversării are ca substrat schema sexuală sau digestivă a *înghiţirii,* corelată cu simbolismele dedublării şi cavităţii (Durand1977:261) În diferite mitologii, *piticilor*, reprezentări chtoniene care populează grotele, peşterile, pădurile, zona subterană, li se atribuie o funcţie erotică, materializată în raptul femeilor şi al copilelor, dar li se recunoaşte şi autoritatea stihială asupra focului terestru, a tezaurelor subpământene şi a meşteşugurilor tainice. Plurisemantismul reprezentării mitice se diversifică prin adaptări contextuale, categoriale, care lărgesc spectrul tipologic al imaginii. Basmele, de pildă, conservă figura unui pitic teriomorf, substitut al zmeului şi rival al eroului protagonist, care semnifică încarnarea unui daimon al fertilităţii şi al puterii pământului şi o antropomorfizare a haosului (Ivseev 2001).

Mitologia românească a spaţiului subteran relaţionat cu forma specifică de praxis (extragerea mineralelor) şi cu mentalitatea grupului practicant atestă geneza şi perpetuarea unor reprezentări motivate de un context istoric particular, cu implicaţii culturale. Istoria activităţii extractive din bazinele Maramureşene oferă argumente credibile în susţinerea ipotezei unui import cultural – *piticul minei* - favorizat de contactele directe, economice şi culturale.

Urmărind succint parcursul istoric – într-o digresiune importantă şi necesară demonstraţiei noastre - semnalăm că în bazinul de metale neferoase Baia Mare, mineritul datează dinainte de era noastră, fiind practicat de daci în forme rudimentare. Deşi această zonă nu s-a aflat sub stăpânire romană, ocupaţia romană din alte zone a putut influenţa exploatarea minelor din aceste teritorii ale dacilor liberi, prin metodele noi şi prin utilajele folosite. Legături militare, economice şi comerciale au facilitat introducerea sistemului roman de valorificare a resurselor subsolului. După retragerea administraţiei romane la sud de Dunăre, populaţia daco-romană de pe teritoriul fostei provincii s-a răspândit şi în această regiune nordică. Mărturii stau urmele unor exploatări miniere de tip roman, la Baia Mare şi Cavnic.

În timpul dinastiei maghiare arpadiene, minele din bazinul băimărean au constituit proprietatea regilor Ungariei care, pentru dezvoltarea producţiei şi sporirea veniturilor din visteria regală, au adus aici şi specialişti de alte naţionalităţi, cu deosebire maghiari şi germani, alături de minerii români – reprezentând dominanta autohtonă - care cunoşteau şi deprindeau această îndeletnicire pe filieră familială.

Cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea conturează o perioadă de intensă dezvoltare a mineritului din zonă, sub dominaţia austriacă prin care s-a consolidat elementul german în structura demografică locală, cu repercursiuni culturale.

Evoluţia urbanităţii transilvănene se corelează cu prezenţa oraşului – burg feudal de tip occidental, cu caracter închis, greu accesibil populaţiei româneşti, în care au pătruns puţine familii feudale româneşti, deznaţionalizate în timp. Mai târziu, populaţia românească rurală creează centre urbane în apropierea

www.sufletoltenesc.ro

burgurilor şi unele sate devin oraşe care înglobează progresiv, prin migrarea populaţiei dinspre rural spre urban, elemente de civilizaţie şi cultură ţărănească.

Reprezentarea *piticului minei* pare a fi, aşadar, un element cultural preluat din mitologia germană unde se consemnează – în general – prezenţa unor pitici care forjează lancea lui Odin, Gunguir, mantoul lui Thor, Miolnir. Ei formează un popor subteran, locuind cavernele, minele; piticii din cultura germană sunt înzestraţi cu o mare abilitate în arta de a munci metalele. Preluarea şi adaptarea elementului mitologic german implică reinterpretarea acestuia în spaţiul cultural românesc, sub presiunea unui complex de factori. Dacă se admite această filieră, atunci trebuie subliniat faptul că împrumutul presupune redimensionarea, diversificarea şi îmbogăţirea formală, semantică şi funcţională a conţinutului cultural integrat, în raport cu: **a**/specificitatea grupului care-l preia, adecvându-l cerinţelor sale, materiale şi spirituale; **b**/contextul cultural – tradiţional, în general, cu ansamblul de credinţe şi reprezentări mitologice, în special; **c**/variabila temporală, istoria mediului integrator. Receptivitatea mediului se explică prin afinităţi de mentalitate şi prin existenţa unei platforme culturale, deschise asimilării şi adecvării. Pătrunderea elementului de mitologie germană este înlesnită de existenţa a două reprezentări miniaturale antropomorfe, de origine celtică, atestând în cultura tradiţională românească un strat mai vechi. Este vorba de piticul în cuplu opozitiv cu uriaşul, ca variabile mitice genetice ale umanului, în sistemul mitologic, şi piticul din basm, despre care Lazăr Şăineanu comentează:

…în afară de tradiţionalul Neghiniţă, Petit Poucet al poveştilor române, care poartă o bogată nomenclatură şi reprezintă contrastul între micime fizică şi superioritate intelectuală, basmele noastre nu mai cunosc decât pe Statu-Palmă, pitic de natură răutăcioasă şi perfidă. Acesta din urmă se prezintă obişnuit călare pe un animal defectuos (iepure şchiop), precum pigmeii antici umblau călare pe potârnichi (Şăineanu 1973:816).

Reprezentarea mitică-subterană de origine germană s-a putut impune prestigiului, poziţiei ascendente socio-economice a grupurilor de specialişti străini, cu statut de grupuri dominante, mai bine echipate tehnologic, care au produs schimbări în modul de viaţă local. Procesul de integrare şi adaptare culturală presupune interacţiunea faptului mitologic împrumutat, cu alte componente tradiţionale, proprii ansamblului românesc de credinţe şi reprezentări mitice: *fata pădurii, diavolul,* ş.a.

În bazinele miniere din perimetrul Munţilor Apuseni (în bazinul abrudean), memoria colectivă a conservat imaginea unei reprezentări străvechi, *vâlva băii*, în contextul socioeconomic, al activităţii extractive care datează – posibil – încă dinainte de perioada dacilor, conform atestării din Cartea a IV-a a lui Herodot; descriind războiul regelui perşilor, Darius al lui Histaspes, împotriva împărăţiei sciţilor, Herodot afirma că pe ţărmul râului Maris (Mureşul de astăzi) locuia poporul sciţilor, care exploata aurul. I.A.Candrea, în *Dicţionarul enciclopedic*

www.sufletoltenesc.ro

ilustrat "Cartea Românească", menţionează termenul *vâlvă* (pronunţat şi ca *vâlhă* sau *vâlfă*), cu sensul de geniu, spirit, duh (cu chip de femeie, şarpe, etc.), care veghează asupra aurului din mine, asupra pădurii, casei, ş.a.; termen plurisemantic, *vâlvă* (*vâlfă*) are şi sensul de vrăjitor, dar şi de glorie, slavă, mărire. Originea cuvântului *vâlvă* este pusă de autor în relaţie cu paleoslavul *vluhvu*, etimologie confirmată şi de *Dicţionarul limbii române moderne.*

Funcţia fantastică fiind un auxiliar al acţiunii, un principiu al dinamicii interioare, utilul şi imaginativul sunt inextricabil îmbinate, regăsindu-se în pragmatismul funcţional al reprezentărilor hierofanice ale subteranului în relaţie cu umanul, cu conţinutul praxisului şi al eticii profesionale.

Omologarea uman-sacru vizează, cu necesitate, antropomorfizarea hierofanicului prin analogie cu ipostaza praxiologică a omului din subteran. Necesitatea eficientizării muncii şi dorinţa descoperirii locului bogat în zăcământ, proiectează funcţiile de îndrumător şi stimulator cu care sunt investite reprezentările mitologice *piticul* şi *vâlva minei.* Organizarea epică a memoratelor, centrată pe interacţiunea uman-sacru, evidenţiază funcţionalitatea benefică a kratofaniilor subterane, accentuând adjuvanta sacră prin orientarea minerilor spre locurile optime sub aspect geologic. Selectăm din variantele de memorate câteva enunţuri ilustrative. *"Piticul minei încotro mere iel, dacă mergi după iel să găsăşte bogăţie"* [2]. *"Piticii orientau pe mineri, vesteau unde este zona de zăcământ bogat"* [3]. *"Vâlva îi umple corfa cu aur"* [4].

Acordarea ajutorului şi controlarea bunei desfăşurări a activităţii umane în subteran se face aleatoriu, sub semnul destinului (*"S-a povestit că iera un grup de muncitori la un loc de muncă. Numa' dintre iei iera unu', ales al lui, al piticului"*)[5] sau, dimpotrivă, printr-o selecţie motivată social şi/sau etic (*"Vâlva bună ajută oamenii buni, săraci"*)[6]. Nevoia umană de securitate într-un spaţiu angoasant prin iminenţa morţii explică atribuirea rolului de păzitor al minei, forţei hierofanice (*"Vâlva minei ar fi păzit mina în timpu' când iera oaminii liberi, când nu lucra nimeni în mină. Asta ar fi fost un fel de pază în mină"* [7]. Apărarea de accidente (*"I-anunţă, prevede accidentele. L-anunţă cu trei, patru, cinci, cu o săptămână 'nainte. L-anunţă anumite semne."*) [8] este – în unele opinii ale subiecţilor investigaţi – condiţionată etic (*"Piticul minei unde-o fost iel prezent, acolo, dacă n-o fost oaminii răi, atuncea i-o anunţat ca să plece din*

[2] Text magnetofon nr. 4818 II k, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf.Costinar Gavrilă, Cavnic, judeţul Maramureş.
[3] Text magnetofon nr. 4886 I a, Arhiva IEF"C. Brăiloiu", inf.Hossu Aladar, Baia Mare, judeţul Maramureş.
[4] Text informaţii nr. 31869, Arhiva IEF C. Brăiloiu", inf.Kovaco Ladislau, Roşia Montană, judeţul Alba.
[5] Text magnetofon nr. 4886 I a, Arhiva IEF"C. Brăiloiu", inf.Hossu Aladar, Baia Mare, judeţul Maramureş.
[6] Text informaţii nr. 31862, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Bartha Alexandru, Roşia Montană, judeţul Alba.
[7] Text magnetofon nr. 5321 II j, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Gall Ioan, Derna, judeţul Bihor.
[8] Text magnetofon nr. 5319 Id, Arhiva, IEF "C. Brăiloiu", inf.Vecone Iosif, Petroşani, judeţul Hunedoara.

www.sufletoltenesc.ro

partea aia")[9]. Funcţia protectoare a reprezentării mitice se manifestă şi prin supravegherea comportamentului profesional al omului în spaţiul de lucru (*"Vâlva asta vine noaptea de inspectează minerii ăia care dorm"*)[10] .

Variabilele mitologice, situate în cadrele specific tradiţionale, au valoarea unor simboluri culturale *vii*, cu funcţii favorabile vieţii sociale, prin împlinirea unor exigenţe ale praxisului şi ale eticii profesionale. Ele *"se substituie în mod figurativ răspunsului, soluţiei cerute de o întrebare, de rezolvarea unei situaţii conflictuale sau satisfacerii unei dorinţe rămase în suspensie în inconştient"* (Chevalier, Gheerbrandt 1995,I :41). Piticul / vâlva minei sunt astfel de expresii simbolice substitutive, camuflări antropomorfice ale unor încărcături semantice, pe fond afectiv.

În sens axiologic, reprezentările mitologice se impun cultural ca valori "trăite", la nivel praxiologic, în relaţie cu subiectul beneficiar şi valorizator. Ele "trăiesc" numai printr-o cunoaştere autentică, dinăuntru, de pe poziţia de *insider*, ca valori produse şi consolidate generaţii de-a rândul, care au dobândit în timp prestigiu, prin corespondenţa cu tendinţele, cerinţele, dorinţele şi afectele socialmente constituite şi structurate, grupal şi individual. Valorile au existenţă şi semnificaţie, iar perenitatea lor se justifică prin repetabilitate, dar mai ales prin funcţionalitate, prin validarea utilităţii materiale şi spirituale, în contexte praxiologice caracteristice. Conţinutul valoric latent este pus în evidenţă, cu fiecare act de comunicare, printr-un comportament manifest.

Domeniul imaginarului nu este câtuşi de puţin o zonă a anarhiei, *"căci până şi cele mai spontane creaţii se supun anumitor legi interioare"* (Chevalier, Gheerbrandt 1995,I:57), unui principiu de ordine şi unui complex de motivaţii bine determinate, concepţia imaginativă având coerenţă funcţională, de sistem. Modelul mitologic tradiţional corespunde unui cod specific, oferind criterii de ordonare şi ierarhizare. Ca orice simbol cultural, simbolul mitologic este ambivalent, are capacitatea de a armoniza contrariile, de a stabili relaţii între aspecte antinomice existenţiale. Hierofaniile adâncului teluric se constituie ca sinteză a contrariilor, având o faţetă benefică şi una malefică; provoacă ambivalenţa afectivă, reacţia de atracţie şi dorinţa simultan cu aceea de respingere şi teamă. Valorile mitice (piticul / vâlva) sunt dispuse polar, prin raportarea bivalentă la subiectul uman valorizator şi la experienţele care le validează existenţa, în contextul mentalităţii tradiţionale-mitice: **a)** în interrelaţiile uman-hierofanic efectele sunt pozitive, individul beneficiind de generozitatea agentului hierofanic sau **b)** dimpotrivă, negative, dacă persoana este sancţionată pentru o atitudine deviantă de la modelul comportamental codificat. Tradiţia mitologică asociază un grupaj de recomandări şi tabuuri normate, cu valoare morală. Acest complex de prescripţii şi interdicţii creează

[9] Text magnetofon nr. 4888 IIc, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Boniş Iosif, Baia Sprie, judeţul Maramureş.

[10] Text magnetofon nr. 5318 I o, II a, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Gâlcă Ioan, Petroşani, judeţul Hunedoara.

www.sufletoltenesc.ro

jaloanele unui comportament specific grupului, care se cere respectat atât în planul raporturilor interumane, cât şi în cel al relaţiilor uman-hierofanic.

În parametrii tradiţionali, adjuvanta hierofanică prin care omul intră în posesia bogăţiilor subterane este condiţionată de obligativitatea păstrării secretului (*"Cine are legătură cu vâlva trebuie să fie om secret"* ; sau : *"Vâlva băii le spunea să nu mai spuie altora"*)[11]. Devierea de la normă are drept consecinţă pedepsirea radicală, prin care kratofania îşi dezvăluie latura distructivă, prin actul de prejudiciere a omului (*"şi el o divulgat secretul, şi vâlva s-o răzbunat şi l-o rupt în două"*)[12]. Nerespectarea regulilor de lucru, prin săvârşirea unor activităţi în subteran în perioadele de sărbătoare impuse de cultul religios este una dintre cauzele producerii accidentelor, prin acţiunea forţelor sacre ale adâncului teluric (*"şi dacă lucra în sărbătorile astea religioase îl pedepsea, să producea surpare"*)[13]. Imperativul integrării în normele profesionale şi sancţionarea comportamentelor sociale deviante în interrelaţiile din grupul de muncă şi în interacţiunea umanului cu agentul hierofanic, în spaţiul consacrat praxisului, generează funcţia justiţiară a hierofaniilor subteranului, ilustrând sensul normativ, modelator al conceptului mitic. Pedepsirea atitudinilor aberante se corelează cu nerespectarea unui ansamblu de interdicţii comportamentale (*"să nu baţi pământul din mină cu piciorul; să nu înjuri pământul; să nu cânţi - să nu fluieri în mină; să nu te adresezi necuviincios pământului"*), care îmbină profanul cu numinosul, motivaţiile concrete, pragmatice (reducerea gradului de periclitate, menţinerea unei conduite civilizate), cu cele supraumane, privitoare la sacralitatea Pământului patronat de hierofanii şi plin de misterele lentei gestaţii mineralogice. Formele verbale de conjunctiv cu sens imperativ fixează un cod comportamental specific grupului, sugerând valori morale la nivelul deontologiei profesionale integrate – ca, de altfel, întregul complex praxiologic – sintezei sacru-profan. Din perspectiva logicii deontice (elaborate de G.V. Wright şi aprofundată de A.N.Prior, G.Kalinowski), putem califica drept valorice enunţurile conjunctiv-imperative, în raport cu sistemul de norme instituite. Aplicând principiile analizei logice deontice, integrăm ansamblul acţiunilor umane aflate sub patronajul hierofanicului, în tripticul :
acceptate – tabuizate – obligatorii
situând propoziţiile imperative privitoare la acestea, sub determinarea celor trei functori deontici:
permisiune – obligaţie – interdicţie.

---

[11] Text informaţii nr. 31869, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Kovaco Ladislau Alexandru, Roşia Montană, judeţul Alba; text informaţii nr. 31862, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Bartha Alexandru Roşia Montană, judeţul Alba.

[12] Text informaţii nr. 31869, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Kovaco Ladislau Alexandru, Roşia Montană, judeţul Alba.
Text magnetofon nr. 5319 I a, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Vecone Iosif, Petroşani, judeţul Hunedoara

[13] Text magnetofon nr. 5318 I h, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Negoi Ioan, Cimpa - Petrila, judeţul Hunedoara.

www.sufletoltenesc.ro

Verbele conjunctiv-imperative, negative sunt prescriptiv-formative (prin indicarea regulilor etice şi comportamentale codificate) şi tabuistice (avertizând indirect asupra sancţionării atitudinilor deviante; rolul justiţiar revine forţelor hierofanice, menite să apere principiul de ordine obiectivat în modelul cultural-comportamental).

Nu sunt puţine consemnările cu opinii ale subiecţilor investigaţi care încearcă să-şi motiveze poziţia prin argumentul persuasiv al experienţei nemijlocite individuale (*"Dar io am văzut cu ochii, nu ca să spun că am auzit de la Alţii. Asta am păţit-o io… să ştii că ie realitate. Io m-am convins"*)[14] sau al experienţei unei persoane cunoscute (*"Există Vâlva băii. Întâmplător la cineva i s-o ntâmplat de o văzut."*)[15].

Comportamentul de *insider* implică şi ofranda ca strategie de *captatio benevolentiae*, în relaţia de schimb. Opiniile unor subiecţi cercetaţi relevă reciprocitatea acţiunilor: dar – contradar, în raportul direct, dintre *homo faber* şi *piticul minei*, în contextul praxisului:

La un moment dat am auzit că a trebuit să vină la Baia Mare ca să cumpere cornuri care se lasă pentru piticul minei, ca să-l facă binevoitor şi ca să-i arate filonul bogat pe care trebuie să meargă mineru' ca să ajungă la bogăţia aşteptată [16]. Sau : *Zice că i-o ieşit vâlva în cale la unu', la Baia şi i-o spus să-i aducă mere, în fiecare zi să-i aducă mere. Şi-atuncea l-o- ndreptat la aur, o avut noroc la aur* [17].

Ofranda cu conţinut alimentar întăreşte persuasiunea legată de funcţia utilitară a hierofaniei, impunându-se totodată ca strategie catarctică, de depăşire a neprevăzutului, a stărilor de incertitudine (Văduva 1996:120). Dar contrastul mentalităţilor face ca, la polul outsiderului, relaţia uman-hierofanic, augmentată prin ofrandă, să fie infirmată în baza unui raţionament situat în afara logicii sacrului-mitic : *"În orice caz n-avem documente sau atestări că aceste cornuri au fost luate şi mâncate de piticul minei"*[18].

Modelele de obârşie mitică, perpetuate de tradiţie, au cunoscut în diacronia etnoculturală procese de destructurare şi restructurare, de permanente reactualizări şi adaptări contextuale, legate de evoluţia mentalităţii, a acelui mod de organizare a activităţii intelectuale, considerată din punct de vedere al structurilor logice şi al valorilor afective directoare, cum sunt convingerile şi

[14] Text magnetofon nr. 5319 I a, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Vecone Iosif, Petroşani, judeţul Hunedoara.
[15] Text magnetofon nr. 5318 I d , Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Păducel Luca, Jieţ-Petrila, judeţul Hunedoara.
[16] Text magnetofon nr. 4884 I h, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Spaczay Arpad, Baia Mare, judeţul Maramureş.
[17] Text magnetofon nr. 5320 I c, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. David Gh., Bucium Şasa, judeţul Alba.
[18] Text magnetofon nr. 4884 I h, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Spaczay Arpad, Baia Mare, judeţul Maramureş.

www.sufletoltenesc.ro

credinţele, care mediază orientarea socială, înţelegerea şi interpretarea evenimentelor. Mentalul colectiv, acaparat progresiv de pozitivism, se înstrăinează treptat de reprezentările mitologice tradiţionale care involuează. Acestea exprimau cândva lumea percepută, simţită şi trăită de subiect, în concordanţă cu întregul său psihism afectiv şi reprezentativ. *"Logica simbolurilor mitologice nu este raţională ceea ce nu înseamnă că este gratuită sau că nu ascultă de anumite comandamente pe care inteligenţa este capabilă să le înţeleagă"* (Chevalier, Gheerbrandt 1980 I, 60), dar prezentul le anulează esenţa sacră, printr-o accentuare a raţionalităţii şi printr-o distanţare în care persiflarea se îmbină cu spiritul critic.

Funcţia de rezonanţă a reprezentărilor mitologice s-a putut manifesta înainte vreme datorită acordului cu starea spirituală a individului / grupului; efectul de rezonanţă s-a şters treptat, prin diminuarea interesului şi prin detaşarea de formele tradiţionale. Acestea şi-au păstrat vitalitatea câtă vreme au fost funcţionale şi mereu reactivate prin forţa tradiţiei, umanul şi sacrul beneficiind, ca într-o simbioză, fiecare de puterea dinamică a celuilalt. Cu timpul, dezafectate, vidate de esenţa lor sacră şi de pliuri, de funcţionalitatea specifică, reprezentările mitologice şi-au pierdut semnificaţiile aşa cum dispare sensul unei biserici în care nimeni nu se mai roagă, după cum apreciază Louis Aragon. În general, mediile care au produs, au conservat şi au perpetuat modelele culturale sunt medii valorizatoare eterogene, prin multiple distincţii care motivează variabilitatea. Pe traseul evolutiv al tradiţiei mitologice subterane, spre prezentul nostru, eterogenitatea s-a accentuat, prin formarea unor microgrupuri antinomice. Augmentarea stării de conştiinţă pragmatică, de interes temporal, produce efectul de reducţie a ambivalenţei la monovalenţă, vizând întregul complex simbolic-mitic tradiţional (reprezentări mitologice - spaţiu – timp - forma de praxis – grup uman, roluri şi coduri comportamentale); aceasta înseamnă anularea dimensiunii sacre-simbolice şi restrângerea la nivelul conotaţiilor profane. Spaţiul subteran, hierofanizat, cu valoarea unui Centru, se desacralizează, devenind un spaţiu eterogen, anizotrop şi finit, cu proprietăţi identice spaţiului real, vizual şi tactil, al percepţiei. Ca o consecinţă a diminuării accentuate a credinţei în sacralitatea spaţiului subteran şi în manifestarea hierofanicului teluric, tabuizările marcate de codul comportamental au slăbit vizibil, fiind transferate din registrul motivaţiilor sacre, din câmpul interrelaţiei uman-hierofanic în sfera raporturilor concrete interumane, cu implicaţii de etică profesională.

Simbolismul cultural, mitic-ontic, devine, în cele din urmă, o realitate vulnerabilă în însăşi esenţa ei, în substanţa indefinită a numinosului. Distanţarea progresivă a membrilor grupului (conform cercetărilor efectuate)de reprezentările mitologice subterane, abordarea unor atitudini lucide, critice, de orientare pozitivistă, de pe poziţia outsiderului, justifică evoluţia de la simbolismul cultural-ontic la metaforismul simbolic cu valenţe exclusiv artistice. Enunţuri precum : *"coborâm în pântecul pământului ; ne lăsăm prin gura minei în pământul viu ; intrăm în inima pământului, va să zică la mijlocu'*

www.sufletoltenesc.ro

pământului"[19], alături de formulări imprecative ca: *"mânca-l-ar / înghiţi-l-ar pământul",* îşi pierd conotaţiile sacre, ontice, pe parcursul metaforizării poetice, prin alternarea conştiinţei diferenţierilor cu cea a apropierilor, întemeiată pe operaţia logică a unei duble abstractizări. Antropomorfismul mitic teluric nu poate fi considerat – după cum observă cu justeţe T.Vianu – *"o operaţie metaforizantă decât pentru punctul de vedere al omului de cultură"* (Vianu 1986:20), nu şi pentru cel al insiderului, care trăieşte în interiorul ansamblului de reprezentări mitice, asumându-le existenţial. Însă o dată înstrăinat de ansamblul tradiţional-mitic, insiderul devenit outsider uzează de sintagmele *gura minei, pământul viu, inima pământului,* etc. ca de nişte metafore, intuind sau chiar conştientizând distanţa metaforică. *"Omul ca subiect făptuitor e pus în situaţia de a-şi rejudeca cu luciditate eficienţa concretă a valorilor ethosului şi, pentru a elimina elementele entropice intervenite în viaţa comunităţii, de a adăuga fondului spiritual moştenit dimensiuni şi informaţii noi, validate praxiologic"* (Creţu 1980 : 47). Conţinuturile noi din toate sferele vieţii provoacă transformări în mentalitatea grupului care opune formelor tradiţionale resimţite ca inadecvate, perimate, forme culturale primenite, concordante cu cerinţele spirituale şi adaptate modalităţilor de gândire, percepere, interpretare.

În general, gândirea simbolică obiectivată în structuri mitologice mai vechi sau în reconstrucţii şi resemnificări culturale mai noi nu dispare integral din strategia consubstanţială actului cognitiv şi celui axiologic, rămânând o coordonată definitorie a spiritului uman, chiar dacă trecerea timpului provoacă decesul treptat al formelor. În devenirea fenomenului mitologic al spaţiului subteran s-a produs o saturare a formelor tradiţionale-mitice, materializările antropomorfe ale sacrului fiind respinse ca desuete şi nesatisfăcătoare. În unele cazuri, omul subteranului nu a întors radical spatele, numinosului, ci numai învelişului care îl ascunde. *Fiecare colectivitate tradiţională afirmă ceea ce consideră valoarea sigură şi renunţă la formulele, practicile şi ceremonialurile devenite incoerente. Această afirmare este rezultatul unei atitudini faţă de societate, istorie, lume şi invers, şi paralel, al unei concepţii antropologice bine articulate* (Creţu 1980: 48).

În timp, din ce în ce mai aproape de noi, caducitatea formelor tradiţionale sugerează unor membri ai grupului, soluţii de substituire. Nevoia trăirii sacrului – acolo unde ea se mai manifesta în perioada consacrată acestor cercetări – impune înlocuirea figurativului tradiţional, a antropomorfismului ajuns la saturaţie, cu variabile nonfigurative, difuze ale numinosului : refuzul frecvent al reprezentărilor *piticul minei, vâlva băii*, negarea lor, solicită, în unele situaţii, acceptarea unei forţe indeterminate: *ceva, cineva.* Nu de puţine ori elementul kratofanic difuz (*ceva, cineva*) este asociat prezenţei lui Dumnezeu, prin trecerea din registrul mitic-tradiţional în cel religios. Gradul de periclitate al praxisului, hipersensibilizarea umanului în zona subterană, iminenţa morţii care

[19] Text magnetofon nr. 5322 I e, inf. Peti Florian, Derna, judeţul Bihor.

www.sufletoltenesc.ro

alimentează starea metafizică reclamă prezența sacrului, a supraumanului adorat şi de temut, protector, dar şi justițiar, impunând ordinea şi echilibrul.

"Marile activități primare ale societății omeneşti – comentează J. Huizinga – *sunt pătrunse toate, din capul locului, de joc"* (Huizinga 1977:38). Dacă se admite suportul ludic al funcției imaginației şi implicit imaginarul ca spațiu de joc al spiritului uman, atunci se poate regăsi şi fenomenul mitic printre formele culturale care particularizează fenomenul jocului, acceptând o dată cu autorul menționat că *"în fiecare din deformările fantastice cu ajutorul cărora mitul îmbracă existentul, un spirit ingenios se joacă la hotarul dintre glumă şi seriozitate"* (Huizinga 1977:38). Ludicul nu este incompatibil cu numinosul, căci prin mit se încearcă să se explice *"pământescul şi să se fundamenteze lucrurile omeneşti pe un teren de domeniul divinului"* (Huizinga 1977:38). Accentuarea viziunii pragmatice a lui *homo faber* şi distanțarea de reprezentările subterane întăresc postura de *homo ludens*, în contextul unei reorientări profane a mitologicului, cu efect comic. Cele două ipostaze se întrepătrund pentru că *"omul care se joacă indică o funcție la fel de importantă ca şi cea de faur"* (Huizinga 1977:32) . Între manifestările ludice ale grupului, jocul atribuirii poreclelor se face în baza unor mecanisme analogice:

- raportarea fizică, implicând, perceptiv, registrul ocularității imaginii hierofanice :

Piticul minei ----------poreclitul

reprezentare antropomorfă miniaturală, persoană cu statură mică, atribuirea poreclei

"Piticu minei iera om mic, într-adevăr pitic" [20]. > *"Cineva spunea că înainte cu ani de*
zile iera un om micuț de statură,
care lucra aici la exploatare. Şi l-o
numit piticul minei" [21].

-raportarea psihică, implicând caducitatea fenomenului mitologic, în receptarea outsiderului :

Vâlva băii ---------- poreclitul

considerată de ousider ca element cultural neviabil, neconform cu mentalitatea modernă a grupului atribuirea poreclei

considerat o persoană cu un comportament anacronic

""şi eu aşa cred c-o fost ---------- > Unul, c-o fo' mai înapoiat numai o prostie, că nu cred bunăoară l-o poreclit Vâlva băii:
că a existat ceva[22]*. - Măi, gândeşti că ieşti Vâlva băii!* [23]

[20] Text magnetofon nr. 4884 I k, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Spaczay Arpad, Baia Mare, județul Maramureş.

[21] Text magnetofon nr. 4888 I k, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Babici Ilie, Baia Sprie, județul Maramureş.

www.sufletoltenesc.ro

Consecinţă a disoluţiei structurilor tradiţionale, jocul parodic al travestirilor hierofanice conjugă funcţia de divertisment, plăcerea şi bucuria ludică a păcălelii, cu funcţia socială, de sancţionare a unei mentalităţi considerate perimate. Datorită tâlcului pe care îl poartă cu sine, semnificaţiei, valorii lui ca mijloc de exprimare, dar şi datorită legăturilor sociale pe care le creează, travestiul parodic în reprezentările mitologice tradiţionale, *piticul minei* şi *vâlva băii* atestă jocul ca funcţie de cultură. Farsele cu deghizarea mitologică reflectă confruntarea mentalităţilor, tensiunile generate de contrastele comportamentale, de reprezentările opozitive pe care indivizii şi le-au făcut despre ei înşişi şi despre ceilalţi, despre semnificaţiile depozitate în tradiţie, despre viaţa în spaţiul subteran, care poartă sau nu emblema sacrului. Travestiul parodic se integrează unei tradiţii culturale specifice mediului, constând în producerea unor farse de iniţiere, ocazionate de încadrarea profesională.

O succintă incursiune în acest obicei al farselor profesionale se impune pentru o mai bună înţelegere a contextului cultural particular, care a determinat reevaluarea mitologicului dintr-o perspectivă profană, ludică. În diversitatea lor, farsele produse în spaţiul minei evidenţiază relaţia registrului cultural cu eticul şi praxisul specifice acestui mediu socioprofesional. Farsele ocazionate de încadrarea în muncă reprezintă o tradiţie creată, păstrată şi transmisă de generaţii succesive, după principiile legice ale creativităţii de tip folcloric[24]. Farsele se impun ca forme culturale de exercitare a presiunii grupului social de muncă asupra individului, în sensul conformării la normele general admise. Novicele căruia i se face farsa are poziţia unui outsider care tinde să devină un insider, prin integrarea în grupul socioprofesional. Grupul supune novicele la probe derutante de iniţiere care indică noului angajat ascendenţa profesională a membrilor grupului de muncă în care urmează să se integreze. Farsele sancţionează sau preîntâmpină posibile conflicte de rol, generate de tendinţa de depăşire a rolului, manifestată de unii muncitori recent angajaţi, în anumite circumstanţe. În situaţia în care comportamentul novicelui nu corespunde normelor grupului, jocul pedepseşte atitudinile deviante, constrângând novicele în sensul conformării la sistemul normativ de conduită socială. Sancţiunea etică se aplică prin sporirea numărului de farse făcute persoanei proaspăt angajate: *"Ăştia mai vechi îl observau pe tânăr cum îi, mai ambiţios. Apăi dacă iera cam ăsta, ambiţios, apăi îl purtau de ici-colo, până ce obosea bine, transpira. Îl purta mai mult ca pe unu care nu iera ambiţios"*[25] .

---

[22] Text magnetofon nr. 4888 II c, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Boniş Iosif, Baia Sprie, judeţul Maramureş.

[23] Text informaţii 31882, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Bolog Pătru, Cimpa, judeţul Hunedoara.

[24] Analiza acestui tip de farsă face obiectul unui studiu pe care l-am elaborat şi publicat în 1978: *Contribuţii la cercetarea tradiţiilor orale ocazionate de încadrarea profesională la o colectivitate de mineri.*

[25] Text informaţii nr. 31727, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", Szekelly Iuliu, Roşia Montană, judeţul Alba.

www.sufletoltenesc.ro

Din perspectiva grupului socioprofesional, farsa de iniţiere constituie şi un prilej de testare psihologică, de cunoaştere caracterologică a individului recent încadrat. Reacţiile psihologice ale novicelui în momentul final, al dezlegării farsei, permit grupului să aprecieze structura adaptativă a persoanei. Reacţia de acceptare, cu multiple nuanţe comportamentale, indică grupului maleabilitate şi mobilitate psihică, capacitate de adaptare a tânărului. Dimpotrivă, reacţia de oponenţă, atenuată sau violentă, din partea individului recent angajat, avertizează grupul asupra unui caracter cu dificultăţi reale de adaptare, capabil să declanşeze oricând raporturi conflictuale, stări de tensiune în interiorul grupului profesional. Dar farsa este totodată o ocazie de amuzament, creând un climat psihosocial favorabil, o atmosferă de destindere în grup. O latură a procesului de integrare priveşte tocmai acceptarea acestei tradiţii de către novice, în vederea participării acestuia, alături de ceilalţi membri ai grupului, la noi farse desfăşurate ulterior, cu prilejul altor angajări.

În contextul cultural al farselor cu un spectru diversificat, jocul deghizării mitice ca formă particulară de farsă generată de slăbirea modelului mitologic tradiţional, a funcţionalităţii şi a suportului mentalitar, se desfăşoară după anumite reguli, respectând convenţiile impuse de un model conturat în timp, obiectivat în variante actualizate în performări repetate. Orice abatere esenţială de la ordinea instituită de modelul farsei strică jocul, îi denaturează caracterul şi îi suprimă valoarea. Iată de ce practicanţii farselor ştiu că trebuie să respecte normele şi structura de rol dacă vor ca acest tip de comunicare ludică să aibă finalitatea dorită. Jocul se pro duce într-un complex de circumstanţe care oferă repere pentru modelul cultural al farsei. Contextul are: **a**/ o componentă obiectivă-praxiologică, desemnând situaţii ale activităţii concrete, în spaţiul subteran; **b**/ şi corelat, o componentă subiectivă, un ansamblu de afecte, tendinţe, tensiuni proprii microgrupului implicat în praxis.

Modelul farsei implică relaţia triadei agenţilor umani parodici cu parodiatul (reprezentările mitologice) şi parodiantul (farsa propriu-zisă cu măştile mitice) :

Parodiatul ---------- Parodiantul

(reprezentările mitologice (farsa cu deghizarea în hierofaniile

tradiţionale: *piticul/vâlva*) subterane)

!----------Triada agenţilor----------!

umani parodici (structura de rol):

parodistul ---------- destinatarul

(păcălitorul) (păcălitul)“victima”farsei

!------ spectatorii ------!

(asistenţa complice la farsă) (cu prezenţă facultativă). În jocul păcălelii, elementele care configurează specificul mitologicului tradiţional fac obiectul unor distorsiuni care constituie filtrul parodic. Parodistul selectează anumite componente ale tradiţiei mitologice pe care le supune unor răsturnări şi substituţii parodice. Traversând filtrul parodic, relaţia uman-hierofanic este mimată, desacralizată şi ridiculizată, reprezentările mitologice capătând valoarea unor măşti. Mimesisul mitic, dominantă a jocului, decupează cele două

www.sufletoltenesc.ro

registre ale manifestării în rol: vizual şi auditiv. Ocularitatea imaginii hierofanice, vizând vestimentaţia *vâlvei / piticului minei*, are ca echivalent costumaţia parodistului, în travestiul mitic (*"S-au îmbrăcat urât, zdrenţos, ca vâlvă. Se masca să sperie oamenii"*)[26]. Unele detalii ca şi unele aspecte cromatice întăresc registrul vizual al reprezentării; vâlva *"ie o femeie micuţă, cam şaizeci de centimetri înaltă, îmbrăcată în roşu, cu o lampă-n mână"*)[27] . Echivalenţele în plan auditiv se stabilesc între percepţia hierofanicului, la nivelul comportamentului de insider (*"S-auzea cumva pe undeva şi-n special noaptea troncănind prin perete";* sau : *"Ş-am auzât aşa, de două ori, troncănind cu ceva"*)[28] şi imitarea zgomotelor, în timpul farselor, la nivelul comportamentului de outsider: parodistul produce *bocănituri în pereţii galeriilor* sau mimează *mieunatul Vâlvei,* o altă modalitate de manifestare sonoră a hierofaniei metamorfozată în pisică (*"Mieunau ca oamenii să-şi - nchipuie că e Vâlva şi să se sperie"*)[29].

Gradul de distorsiune marcat, deseori, prin multiplicarea farselor indică discernământul parodistului şi constituie un act analitic şi critic. Condiţia reuşitei farsei se conturează în funcţie de comportamentul cultural al agenţilor parodici. Jocul impune poziţia de outsider a parodistului (individual - un miner / colectiv – un grup mic de mineri) şi a spectatorului (persoană / grup), faţă de obiectul parodiat (tradiţia mitologică).

Iniţiatorul farsei, care pe durata jocului îşi camuflează adevărata identitate, preluând identitatea hierofaniei, este un avizat, un cunoscător al mitologicului tradiţional specific zonei şi activităţii subterane şi, simultan, un detaşat lucid. Cercetările concrete ale mediului atestă multiple situaţii în care subiecţii investigaţi, cu poziţie de outsider faţă de tradiţia mitologică, îşi motivează atitudinile încercând să se obiectiveze şi să găsească argumente convingătoare în demontarea antropomorfismului mitic.

Receptorul - spectator, ca asistenţă posibilă, se impune, prin rolul de complice la parodie, ca outsider mitologic. Familiarizat cu normele jocului, cu tradiţia farsei, cu convenţia parodică, este obligat să adopte o atitudine disimulată, pentru a întări persuasiv acţiunea parodistului. Ieşirea prematură din disimulare, anticiparea prin râs a efectului final al farsei dezlegate, prin abatere de la regulă, anulează jocul.

Buna desfăşurare a jocului parodic-mitic depinde esenţial de polul opus, cel al destinatarului, deci de atitudinea persoanei care suportă efectul farsei. Postura de neavizat în raport cu jocul şi statutul de insider, cu implicare intelectiv-afectivă în ansamblul tradiţional de credinţe şi reprezentări mitologice fac din acest agent receptor o "victimă" a parodiei, motivând reacţia spontană de teamă

[26] Text informaţii 31872, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", Szekelly Iuliu, Roşia Montană, judeţul Alba.
[27] Text magnetofon nr. 5318 I o, II a, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Gâlcă Ioan, Petroşani, judeţul Hunedoara.
[28] Text magnetofon nr. 5320 II m, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Marian Nicolae, Bucium-Poeni, judeţul Alba.
[29] Text informaţii 31872, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Szekelly Iuliu, Roşia Montană, judeţul Alba.

www.sufletoltenesc.ro

a acestuia, în derularea farsei. Pe tot traseul jocului, păcălitul decodează travestiul ca relaţie nemijlocită cu hierofanicul, confundă reprezentarea antropomorfă (în care încă mai crede) cu "masca" mitică, element fundamental de recuzită a farsei. Din perspectiva insiderului a cărui conştiinţă suprapune planurile real şi imaginar, reprezentările mitologice sunt existenţe adevărate. În gândirea sa, evenimentele perceptive sunt pretexte pentru o reverie imaginară, cu fundament ontic, servesc drept inductori ai fabulaţiei. Pentru "a trăi", imaginarul mitologic trebuie să depăşească înţelegerea strict intelectuală, raţională şi să suscite un alt mod de viaţă. Configurările mitologice sunt *vii* când pot *incita inconştientul* (în termenii lui C.G.Jung) să participe, zămislind viaţa şi stimulând dezvoltarea ei. Logica raţionamentului – fie şi în formă empirică – anulează tocmai substanţa hierofanică. Structura parodică are valoarea de joc ca joc, constituind o formă de destindere, cu funcţie catarctică, în contextul unei activităţi tensionate, marcate de iminenţa pericolului. Dar, evident, farsa se justifică în primul rând ca *funcţie de cultură*, parodia fiind critică şi corectivă. Comunicarea ludică relevă confruntarea a două tipuri de mentalitate şi implicit, a două lumi, una etichetată drept anacronică, prin conservarea unor moduri reziduale de gândire şi afectivitate şi a unor forme culturale ajunse la pragul de saturaţie, cealaltă pozitivistă, degajată lucid de obiectivările tradiţionale şi de suportul lor mental – volitiv - afectiv.

În comunicare mai largă, farsa cu travestiul mitic intră în circuit oral, prin transpoziţia dramaticului în epic. Configurarea narativă a jocului parodic se diversifică şi se multiplică în substanţa diferitelor variante care se nasc cu fiecare performare.

Trecerea din farsă în discurs narativ se produce iniţial tot în spaţiul subteran – spaţiul originar al tradiţiei în desfăşurare nemijlocită, dramatică. Prima serie de emiţători, comentatori ai jocului (indivizii din microgrupul/microgrupurile participante la farsă) comunică oral cu alte microgrupuri profesionale, relatând spontan conţinutul şi efectele farsei produse. Forma incipientă de discurs narativ transpune fidel modelul dramatic, situaţiile dramatice ale farsei. Discursul narativ situat în proximitatea evenimentului farsei, păstrează detalii concrete particularizatoare. Primele transpoziţii epice relevă conservarea unor date precise reţinute de memoria celor dintâi naratori: **a**/ plasarea temporală a situaţiilor farsei; **b**/ indicii de localizare; **c**/ amănunte privind modul de derulare a jocului; **d**/ elemente de individualizare la nivel actanţial.

Din spaţiul socioprofesional discursul narativ iradiază în spaţiul vital, extraprofesional, unde relaţiile interumane se dezvoltă la nivelul altor grupuri sociale, de tipul familiei, al cercurilor simpatetice ş.a. Posibilităţile de transmitere a mesajului se ramifică şi circulaţia orală a acestuia se diversifică.

În alcătuirea discursului, în flux de variante, prin destructurări şi restructurări textuale, în performări succesive, epicul se distanţează de variabilele configurative-dramatice, evoluând în sensul atemporalizării situaţiilor, plasării actanţilor la un nivel de generalitate, diminuării "indicilor" (în accepţia dată de Roland Barthes).Textele prezentate mai jos exemplifică

www.sufletoltenesc.ro

acest transfer din planul desfăşurării dramatice, ludice, în cel al organizării narative, atestând relaţia celor două modalităţi de travesti parodic cu dubla proiecţie hierofanică, în registrul ocularităţii şi în cel al auditivului.

A.Varianta 1.

Situaţie iniţială. Premisele farsei:

"Ajung acolo la transport. Iera o spărtură. Nu iera voie să mergi însă nu iera nici îngrădit. O galerie înaintată, dăpart'e. Şi cum ieram la transport, fug şi io s-aduc ceva lemne după-n gaura aia. Şi i-auzam pă minerii ăia că foişăiau – cum zice la noi – băgau cartuşe să puşte."

B. Producerea farsei. Acţiunile (travestiul parodic-mitic în registrul auditivului) şi decodarea lor din dublă perspectivă :

a outsiderului care face *vs*. a insiderului pentru care reprezentarea jocul parodic-mitic mitologică se impune ca o realitate

"şi bat în stâlp, l'e fac semnal. Da' iei viniau cătă galeria aia să străpungă. O vechitură, o crezut că mere ceva drac acolo
Când am bătut io de-acolo……ăia tocmai atunci băgau cartuşele s-aprindă.
Io am bătut ca să nu aprind[. …… Iei o zâs că-i piticu' minei acolo ş-o bătut.
Cum o bătut, iei, top, top, top ! Iar top!top!
Când o văzut, deodat' şi puşcătura !"

C. Consecinţele jocului parodic-mitic. Confruntarea mentalităţilor şi a acţiunilor

a/ atitudini opozitive :

- la polul outsiderului, vs. – la polul insiderului, Reacţia de atitudine pragmatică, spaimă provocată de credinţa în pozitivistă *piticul minei,* în spaţiul de lucru

"Da' io, noi am fugit repide afară să nu ne şi fugi, maistrul !
puşt'e acolo.Am bătut să nu ne puşte."

- **refuzul actului profesional în relaţie cu forţa mitică malefică:**

"Aşia n-o avut curaju', minerii, să mai meargă să puşt'e să dea foc la găuri."

b/ structuri dialogice contrastante:

insider (păcălit) vs. outsider (păcălitor)

"Vin'e-afară maistrul.
-- Hm, hm, băieţi, - vine acolo Da' noi tăceam, nu spuneam la nimeni. la noi, zice-mina asta nu-i lucru bun. Vin'e piticul minei.
Zice :

www.sufletoltenesc.ro

Cum am bătut, aşa o bătut. Noi nu spun'eam, tătă noapt'ea lăsam."
D/ Difuzarea opiniei insiderului
Dimineaţa, zvonu' c-o fost piticu' minei acolo.

E/ Repetarea farsei şi a consecinţelor atitudinale la polul insiderului:
"A doua noapt'e iar merem să videm că noi am fost sau chiar aia o fo', piticu' minei. Noi ăştia, vagonetarii, ieram tineri.
- Măi, merem după lemn'e şî, dacă-i auzim acolo, iar băt'em cu ciocanele, băt'em aşa cu săcurea-n l'emn că tătă dărâmăm pă iei. Şî fuga afară !
Merem. Piu, piu ! Colo, bum ! Zbărăgie, acolo.Fug tăţi afară. Zice c-acolo-i piticu' minei. Iel nu-i lasă să lucre ! Şî aşa o fost."

F/ manifestarea prin râs a parodistului vs. manifestarea neîncrederii insiderului ca efect al farsei parodice
""Ş-apăi venim. Mă, da' noi am râs apoi ! Că nu crede, nu crede !

G/ Persuasiunea prin reconstituirea acţiunilor farsei parodice-mitice şi dezlegarea farsei
""No, staţi că v-arătăm noi !
- Da' mereţ acolo !
N-avea curaj să intre-n abataj, acolo.
- Mereţ acuma, că io acuma-s piticu' minei.
Nu vrea, no.
-Mereţ, no, acuma, că mă duc şî io acolo.Şî vedeţi, ascultaţi cum băt'eam.
Am vinit înapoi roată. Da' iera o distanţă cam de o sută d'e metri să vii roată aşa, pân' la galeria asta, să vii acolo la iei. Străpungeai în ia. Mă duc acolo şî bat, bat.
Şî-mi bat şî iei înapoi. Iară ieu bat.

H/ Obţinerea efectului persuasiv:
Da' atunci au văzut şî iei că noi am fost piticu' minei [30].

Varianta 2.
A/ Situaţie iniţială. Premisele farsei:
"Aveam la orizontu respectiv un ventilator mare. şi ventilatoru era manipulat de un mecanic. Acest mecanic io am ştiut că era tare fricos. Aşa, când venea pe galerie, la fiecare cinci paşi să- nvârtea în jurul lui, să uita cu lumina că nu vine cineva, nu vine după iel? Io am observat acest obicei al omului. "

B/ Producerea farsei:
a/ travestiul parodic-mitic în registrul vizualului

[30] Text magnetofon nr. 5322 I b, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Peti Florian, Derna, judeţul Bihor.

www.sufletoltenesc.ro

"Într-o bună zi, io m-am dus înaintea lui. Şî la un suitor de ăsta din pă galerie,m-am oprit. Şî-l observam când vine respectivu'. Am cerut de la dulgherii de puţ o haină cauciucată albă şî m-am urcat în suitor."

b/ Acţiunile farsei:

"Venea, fluiera, se-ntorcea, iar venea cinci paşi. Şî când am auzit că vine, no zic : "Mă, lasă că-ţ fac io ţâie !" Şî când s-a apropiat la vreo cinciăci dă metri, io am stins lampa, m-am prins de conductele, de amândouă şi m-am lăsat aşa, în galerie. Vine, vine, fluieră. Să uită. Odată să reflectă lampa pă picior."

C. Consecinţele jocului parodic-mitic:

- Reacţia de spaimă provocată de credinţa în prezenţa *piticului minei,* în spaţiul de lucru :

"Ahahahai !

- refuzul actului profesional pus în relaţie cu forţa mitică malefică

"Ăla s-a ntors. Zice că iel nu mai intrăcă a văzut piticu' minei."

D. Dezlegarea farsei

Piticu minei io ieram[31].

Cele două variante relevă dezacordul dintre două mentalităţi şi corelat, dintre două perspective axiologice, sugerând contrastul între judecăţile de existenţă şi de valoare. Pentru insideri, valoarea hierofaniei este probată ontic, prin funcţionalitatea sa ambivalentă, prin modul dorit în care aceasta susţine activitatea oamenilor în subteran, generând atracţie şi încredere, sau, dimpotrivă, prin felul indezirabil în care acţionează, prin prejudiciile aduse oamenilor, producând acestora repulsie şi teamă (ca în situaţia ilustrată de cele două variante). În contextul tradiţiei, din perspectiva insiderilor, reprezentările mitologice constituie valori prin calitatea acestora de a satisface dorinţe şi expectaţii, şi de a stimula voinţa omului în realizarea unui acord între aspiraţiile lui şi lumea în care trăieşte şi acţionează. *Homo faber* săvârşeşte actul practic de atribuire a unei valori, hierofaniei subterane, cu variabilele ei, în virtutea capacităţii acesteia de a-i satisface trebuinţele şi năzuinţele. Memoratele încorporează hierofanicul ca obiect valorizabil, prin reacţiile, judecăţile, atitudinile şi motivaţiile insiderilor, ca subiecţi valorizatori. Relaţia uman-mitic în cadrul experienţei profesionale, în spaţiul subteran, comentată narativ, în memorate reprezintă un test al valorii practice şi spirituale a elementului mitologic tradiţional.

[31] Text magnetofon nr. 4886 I c, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Hossu Aladar, Baia Sprie, judeţul Maramureş.

www.sufletoltenesc.ro

Mentalitatea insiderilor, susţinută prin forţa de conservare a tradiţiei, prin presiunea modelelor, justifică – în cazul celor două farse ilustrate prin cele două variante – starea de spaimă a păcălitului. Reacţia "victimei" farsei presupune credinţa fondată pe judecata conform căreia *piticul minei există.* Din punct de vedere psihologic, insiderul trăieşte sentimentul hierofanicului sau ceea ce S. Freud numea "Unheimliche", perplexitatea şi angoasa. Este o trăire despre care I. Biberi comentează că *"se poate reduce la spaimă şi aşteptare. O întreagă gamă de stări emotive se adaugă însă acestui fond emotiv, nuanţându-l. E starea de suspensie, de lipsă de sprijin, de securitate"* (Biberi 1945:562).

La polul opus, mentalitatea outsiderilor, a păcălitorilor (parodiştii) implică negarea existenţei reprezentării hierofanice (*"piticul minei nu există"*), o dată cu dezlegarea farsei, menţionate în finalul variantei secunde: *"piticu' minei io ieram"*. Pentru iniţiatorii farsei modelul tradiţional mitologic devine inactual, neconcordant cu o gândire pozitivistă; în actul judicativ intervin facultăţile de ordin raţional.

În timp ce pentru indivizii cărora le este destinată farsa – şi pentru insideri, în general –*piticul minei* reprezintă o valoare tradiţională "trăită", pentru ousideri, pentru cei care produc farsele, acesta constituie doar o valoare recunoscută în contextul cultural-tradiţional, un produs al ficţiunii colective.

În diacronia modului de gândire mitomorfic şi a mutaţiilor produse la nivelul formelor, semnificaţiilor şi funcţiilor culturale-tradiţionale, comportamentele individuale în interiorul grupului se conturează treptat, la polul adeziunii ori al respingerii mitologicului, cu motivaţii care susţin existenţa hierofanicului şi valoarea lui de adevăr validate funcţional, în praxis, sau, dimpotrivă, inexistenţa sacrului, prin explicaţii empirice ale imaginarului. Între cei doi poli, între *da* şi *nu*, comportamentele se nuanţează în atitudini oscilante, incerte (*"Apăi iera adevărat, nu era adevărat, asta nu ştiu. Poate da, poate nu."*) [32], motivate prin judecăţi ca: *"Personal nu ştie nimeni c-o fost sau n-o fost"* [33]. În timp, accentele mentalitare vizează progresiv polul negaţiei, manifestările în sens afirmativ devenind cu totul sporadice, până la dispariţie.

Atitudinile şi opiniile diversificate lărgesc paleta ipostazei comportamentale a outsiderului. Unele încercări de explicare raţională a prezenţei hierofanicului în manifestările grupului vizează mecanismul analogic de generare a antroporfismului tradiţional mitologic, prin proiecţia realului în imaginarul legendar :

Legenda a devenit de acolo că înainte, în urmă cu câteva sute de ani, în exploatarea minieră s-au făcut excavaţiuni reduse, numa' atât cât era filonu' respectiv, cât omu' mergea numa' târâş, aşa, pe laturi şi-şi făcea numa atâta loc să intre iel. Şi de aici se explică, s-a recurs la asta că ar fi lucrat pitici" [34].

---

[32] Text magnetofon nr. 5318 IIc , Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Negoi Ioan, Cimpa-Petrila judeţul Hunedoara.

[33] Text magnetofon nr.4888 II c, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Boniş Iosif, Baia Sprie, judeţul Maramureş.

[34] *Idem.*

www.sufletoltenesc.ro

Alţi subiecţi outsideri explică geneza hierofanicului teluric prin percepţii auditive (*Din precipitaţii, picături de apă pe piatră, şi-nchipuie oamenii că-i vâlvă. Ie chiar ca o muzică)*[35] şi prin fenomene optice determinate de particularităţile spaţiului subteran (*Iera prin mină muşchi de ăla care iera pă stâlp de lemn, care strălucea la întunerec. Şi i se părea că-i lampă. De-aia iera povestea cu piticul minei*[36] . Sunt şi anumite păreri în care apariţia reprezentărilor mitologice în tradiţia grupului este justificată psihologic, printr-o stare de hipersensibilizare a omului în spaţiul subteran :

Căderea unui pic de apă pe un burlan sau pe o bucată de tablă, care determină, imită parcă ar umbla cineva, omu-şi închipuie într-adevăr şi chiar bagă spaima când ştie că-n zona respectivă nu prea să circulă sau nu să umblă. Şi-n subteran este asupra spiritului omului ceva deosebit. Cum ai intrat pă colivie, deja pulsul nu mai ie normal, devine mai rapid; omu-i cu teamă[37].

Nu sunt de ignorat nici explicaţiile prin care se invoca fenomenul mai vechi, al furtului de aur în afara orelor de lucru impuse("*Vorbeau bătrânii că ieste vâlvă. Vâlva iera omul. Coborau să fure aur. Ăştia ierau vâlva, holongării. Iei credeau că-i vâlva*")[38].

Între altele, apare menţionată ca motivaţie de conservare a tradiţiei mitologice şi atitudinea de bravură a unor insideri, legată de intenţia dobândirii unei poziţii ascendente în mediul profesional: "*Unora le-a plăcut să se laude cu acest lucru: că s-au întâlnit cu piticul minei*"[39].

Intervenţia outsiderilor în tabla de valori tradiţionale-mitologice, prin respingerea reprezentărilor, a relaţiilor cu umanul şi a consacrării spaţiului subteran prin manifestarea hierofanicului, nu se manifestă numai sub aspectul ferm al negaţiei, ci asociază şi unele nuanţări, diversificând perspectiva de valorizare, prin crearea unor transferuri valorice. Vidate de valenţele lor ontice, reprezentările mitologice sunt integrate şi evaluate frecvent, prin metajudecăţi, în sfera legendarului ("*Asta nu iera o realitate, da' numa' o legendă* [40]*, iera un fel de poveste, din bătrâni, spunem noi, rămasă aşa*"[41].

Parodia ludică-mitică, cu obiectivările ei dramatice şi, corelat, cu transpoziţiile textuale, se pierde o dată cu dispariţia mobilurilor, cu diminuarea

[35] Text informaţii nr. 31869, Arhiva Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Kovaco Ladislau Alexandru, Roşia Montană, judeţul Alba.
[36] Text magnetofon nr. 5321 II h, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Gall Ioan, Derna judeţul Bihor.
[37] Text magnetofon nr. 4887 I h, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Hossu Aladar, Baia Sprie, judeţul Maramureş.
[38] Text informaţii 31863, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Bartha Alexandru, Roşia Montană, judeţul Alba.
[39] Text magnetofon nr. 4884 I h, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Spaczay Arpad, Baia Mare, judeţul Maramureş.
[40] Text magnetofon nr. 4886 I a, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Hossu Aladar, Baia Sprie, judeţul Maramureş.
[41] Text magnetofon nr. 5321 II j, Arhiva IEF "C. Brăiloiu", inf. Gall Ioan, Derna, judeţul Bihor.

www.sufletoltenesc.ro

obiectului parodiat şi cu mutaţiile de mentalitate care-i condiţionează existenţa. Involuţia mitologicului şi, relaţionat, a ludicului parodic se produce treptat, prin trecerea din formele manifeste în modalităţile latente de conservare, din fondul activ al tradiţiei în cel pasiv(“”*dar cu cât ne-ndepărtăm, tot mai redus şi mai redus*)[42], şi de aici în spaţiul uitării.

BIBLIOGRAFIE:

Biberi, Ion 1945. *Literatura fantastică,* în “Revista Fundaţiilor”, an XII,.3.
Bachelard, Gaston 1948. *La Terre et les Rêveries du Repos*, Paris, Corti.
Cassirer, Ernst 1994, *Eseuri despre om,* Bucureşti, Editura Humanitas.
Călin, Vera 1968. *Metamorfoza măştilor comice,* Bucureşti, Editura Pentru Literatură.
Chevalier, Jean, Gheerbrandt, Alain 1995. *Dicţionar de simboluri,* I, Bucureşti, Editura “Artemis”
Coatu, Nicoleta 1987. *Contribuţii la cercetarea tradiţiilor orale ocazionate de încadrarea profesională la o colectivitate de mineri,* în “REF”, 23, 2.
Constantinescu, Clintus 1938. *Teoria fenomenului comic,* Bucureşti.
Creţu, Vasile 1980. *Ethosul folcloric-sistem deschis*, Timişoara.
Durand, Gilbert 1977. *Structurile antropologice ale imaginarului,* Bucureşti, Editura Univers.
Eliade, Mircea 1992. *Sacrul şi profanul,* Bucureşti, Editura Humanitas.
Evseev, Ivan 2001. *Dicţionar de simboluri şi arhetiputi culturale,* Timişoara, Amarcord.
Girard, Réné 197 .*La violence et le sacre’*
Golopenţia-Eretescu, Sanda 1969. *Gramatica parodiei,* în “Cahier de linguistique théorique et appliquée”, Bucureşti, Editura Academiei.
Huizinga, J. 1977. *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii,* Bucureşti, Editura Univers.
Lupasco, Stephane 1982. *Logica dinamică a contradictoriului,* Bucureşti, Editura Politică.
Mircea, Corneliu, Lazu, Robert 1998. *Orizontul sacru*, Iaşi, Editura Polirom.
Pamfile, Tudor 1916. *Mitologie românească, II. Comorile,* Academia Română, Socec.
Popa, Marian 1975. *Comicologia,* Bucureşti, Editura Univers.
Popescu- Neveanu, C.1998. *Dicţionar de psihologie,* Bucureşti.
Servier, Jean 2001. *Magia,* Bucureşti, Institutul European.
Şăineanu, Lazăr 1973. *Basmele românilor în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi a tuturor popoarelor romanice,* Bucureşti, Editura Minerva.

[42] Text magnetofon nr. 4886 I a, Arhiva IEF “C. Brăiloiu”, inf.Hossu Aladar, Baia Sprie, judeţul Maramureş.

www.sufletoltenesc.ro

Văduva, Ofelia 1996. *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, Bucureşti, Editura Enciclopedică.
Vianu, Tudor 1986, *Problemele metaforei şi alte studii de stilistică*, Bucureşti,

L'histoire d'un modèle traditionnel. Dès représentations mythiques aux reconstructions parodiques
(Résumé)

*Notre étude met en evidence l'identité culturelle d'un certain group socioprofessionel (*minier*), par des formes traditionnelles et des mentalités spécifiques.*

Le niveau analytique-syncronique rélève une structure conceptuelle-mythique caracterisée par l'ambivalence (sacré-profane) des représentations et des relations par rapport au code traditionnel particulier.

Le niveau analytique-diacronique atteste les aspects évolutifs des formes , des fonctions et des mentalités traditionnelles. On peut remarquer des processus évolutifs spécifiques:

1. la réduction de l'ambivalence à la monovalence *(par l'annulation de la sacralité et la généralisation des sens profans)*;
2. le passage accentué des traditions souterraines spécifiques de fond actif au fond passif *;*
3. la transposition des formes traditionnelles dans le registre de la parodie, *avec des transformations essentielles ;*

Le jeu parodique des travestissements mythologiques unit la fonction sociale (la sanction d'une mentalité périmée) et la fonction de divertisment. Dans la production et transmission orale, la farse par le travestissment mythique est transposée aux discours narratifs avec une évolution épique particulière: les mémorats évoluent vers les fabulats.

www.sufletoltenesc.ro

Obiectivări culturale proprii urbanului în societatea de consum – produse culturale narative. Legenda contemporană

CRISTINA GAFU

Un aspect fundamental al mutaţiilor, transformărilor petrecute la nivelul noilor modalităţi de implicare culturală adoptate în societatea modernă, apare ca o consecinţă a încercării individului de a se conforma exigenţelor civilizaţiei industriale şi ale societăţii de consum.

Configurarea imaginii pe care indivizii o construiesc în legătură cu spaţiul existenţial şi obiectele care îi înconjoară şi a modului în care interacţionează cu acestea printr-un proces de comunicare simbolică evidenţiază natura dinamică, diversitatea, variabilitatea specifică societăţii de consum:

Consumer culture is understood as the relations of a society's individuals to a historically and geographically specific collection of things, things that appear on the market as consumer goods and that are available to be purchased, used, and consumed.

Consumer culture comprises the forms in which things are acquired and used in terms of practical appropriation and symbolic communication (Merkel 1998: 283).

Mecanismul modern al societăţii de consum accentuează o nouă coordonată a poziţiei individului / grupului social faţă de obiectele culturale sau tehnico-sociale.

Perspectiva iniţială asupra relaţiei marfă-consumator, a cărei schemă generală era concentrată pe aspectele legate de procesul achiziţionării, este complinită de recontextualizarea şi investirea produselor cu semnificaţie socială, prin mutarea accentului pe specificitatea obiectului în raport cu statutul individului şi experienţa de tip cultural a acestuia[1] .

[1] "The work done on a pint of beer includes the whole culture of pub behaviour, such as buying rounds, as well as the development of an often long term association between the consumer and the particular beer, which excludes all other types of drink or brands identified with other social groups by gender, class, parochial affinity and so on. Such cultural practices cannot be reduced to mere social distinction, but should be seen as constituting a highly specific and often extremely important material presence generating possibilities of sociability and cognitive order, as well as engendering ideas of morality, ideal worlds and other abstractions and principles [....] The aesthetics may be entirely relativistic; it is the social practices to which they are integral which make such activity consumption work" (Miller 1987:191).

www.sufletoltenesc.ro

Tendința de abstractizare (*the dematerialization of things*), de a vehicula preponderent semne (referenții, produsele, obiectele reale îşi pierd din importanță), a avut un puternic impact asupra societății contemporane.

Sfera conceptului de marfă s-a lărgit progresiv: informațiile, serviciile, evenimentele culturale sau de divertisment au devenit produse destinate consumului. Medierea lor prin intermediul imaginii publicitare (mass-media având un rol central) se construieşte în jurul componenței abstracte, orientând atenția consumatorului spre conotația sau experiențele legate de consumul produsului ("Fanta - Gustă distracția!", "Capucino, gustul care te răsfață")[2] .

Estomparea limitelor între semn şi referent, între conotație şi denotație a condus la constituirea unui nou sistem de coduri a cărei funcție nu este numai aceea de a reprezenta sau reflecta realitatea, ci şi aceea de a influența imaginea asupra acesteia.

Această flexibilitate, mobilitate poate fi evidențiată şi la un alt nivel: acela al transgresării limitelor temporale şi spațiale, al fluidizării distincțiilor de clasă, gen, rasă sau etnie.

Consumatorul societății contemporane trebuie să facă față acestei instabilități a delimitărilor, să se familiarizeze şi să absoarbă semnele, să le poată manevra, să facă opțiuni în contexte noi, să asambleze şi să dezasambleze imagini, să experimenteze, să se raporteze intelectiv-afectiv la o multitudine de conținuturi ale universului existențial.

Particularitățile societății de consum şi-au pus amprenta, în special, asupra spațiului geografic şi *social* al oraşului.

Oraşul de tip industrial a fost redimensionat şi reconstruit să atragă, să satisfacă nevoia de divertisment, şi de consum, să ofere facilități (supermarket-uri, mall-uri, hoteluri, fast-food etc).

Toate aceste transformări spațiale implică noi forme ale regionalizării spațiului social: arhitectura urbană, concepută pe criterii ținând în primul rând de profit, are drept consecință unidimensionalizarea oraşului, reducerea diferențelor, standardizarea, generând alienarea individului, anonimatul, dar şi fenomenul opus: constituirea formelor comunitare de tipul vecinătăților.

Atitudinea individului / grupului față de anumite obiecte culturale şi tehnico-sociale (şcoli, spitale, restaurante, televizor, stațiune de odihnă, locuri destinate divertismentului etc.) depinde în special de poziția sa în spațiul social.
Spațiul social - care se constituie într-un concept organizator al diferitelor dimensiuni ale vieții sociale, de la ierarhii de organizare (familie, vecinătate, comunitate) până la niveluri mentale (comportamental, cognitiv, de aspirație) se reflectă şi asupra sistemelor personale complexe prin care omul urban ajunge să ordoneze şi să folosească ambientul său fizic.

[2] Don Slater analizează pe larg această tendință spre abstractizare a societății moderne de consum, concluzionând: "We no longer consume products (referents) but rather signs, and indeed the system of signs [...]. The value of goods no longer arises from their use or even from their abstract economic exchange: rather, it is their sign-value that defines them" (Slater 1997:199).

www.sufletoltenesc.ro

Coordonata socială a mediului urban se defineşte prin intermediul celor două dimensiuni fundamentale: *socioculturalul* (cu referire la formele şi raporturile sociale) şi *etnoculturalul* (vizând componenta psihosociologică intramedii, relaţiile de familie şi parentale, grupările pe cartiere şi rezidente, formele de asociere particulară, formele de sociabilitate - grupările comunitare, pe criterii de vârstă, categorie, confesiune, organizaţiile, instituţiile).

Evidenţierea *dimensiunii* etnoculturale urbane se produce prin intermediul celor trei coordonate fundamentale: *mediile oraşului*[3], *comunitarul, mentalitatea neofolclorică.*

În spaţiul urban modern, etnocultural poartă amprenta presiunii exercitate de două tipuri de medii: mediile centripete, dublate de mediile centrifuge (acestea din urmă fiind caracterizate de tendinţa de slăbire a coeziunii unor comunităţi prin dispersarea membrilor, asimilare etc.).

Acţiunea condiţiilor externe, cu caracter de prejudiciere, de tipul celor imprimate de societatea hiperindustrializată şi de consum este contrabalansată de valorizarea mediilor centripete prin construirea de structuri comunitare şi adoptarea de noi modalităţi de implicare culturală.

În contextul regionalizării spaţiului urban se manifestă dispoziţia indivizilor de a se asocia liber şi de a comunica fără reţinere, coeziunea fiind asigurată de atracţia între membrii grupului, frecvenţa şi sinceritatea comunicării informale.

Palierul formal al situării în spaţiul social îi conferă individului o diversitate de roluri şi statute care au funcţia de a-şi ordona comportamentul în viaţa socială normată (comportamentele diferenţiindu-se potrivit poziţiilor, funcţiilor, locurilor ocupate în anumite structuri şi situaţii sociale).

Microgrupurile informale care se manifestă în interiorul grupurilor formale se interpun între cadrele realităţii sociale general-instituţionalizate, formalizate şi contextele lor de viaţă personală:

***Trăirea în informal**, ca o contrapondere la tipul de comportament oficial, impus de normele instituţionale, trece dincolo de graniţele formalului, relevând mai larg, la toate nivelurile existenţei, nevoia de sociabilitate şi de implicare emoţională, interumană, nevoia generală de celălalt şi impulsul uman de a*

[3] Diversitatea şi complexitatea mediilor urbane (medii urbane socioprofesionale, rezidenţiale, etnice, demografice, de vârstă, sex, confesionale; medii diferenţiate în funcţie de tipologia instituţiilor; medii de durată variabilă) se afirmă la nivelul unor modalităţi variate de exprimare culturală: cultura minimală (tradiţia generală a grupului), cultura marginală (procese de contraculturaţie), cultura generală (rezultantă a formelor instituţionalizate ale culturaţiei), cultura comunitară (tradiţia, solidaritatea şi identitatea specifică).Cercetătorul H. Culea a conceput un sistem al tipurilor de atitudini şi comportamente ce se pot combina la nivelul mediilor etnoculturale, evidenţiind valorile privind "proprietatea, familia, confortul urban, cunoştinţe folositoare, mixajele (sociale, etnice etc.), obiceiurile, religiozitatea, opiniile", care ar deveni funcţional în tentativa de a realiza "o caracterizare a urbanului într-o serie succesivă de trepte: de la orăşeanul slab integrat până la cel <get-beget>; de la orăşeanul total masificat şi cuprins de un orizont mic burghez la urbanul profund diferenţiat etnocultural prin stările comunitare în care se cuprind şi mediile care îl înrâuresc" (Culea, Coatu 1991:218).

www.sufletoltenesc.ro

merge în întâmpinarea celuilalt, cu efecte de atenuare a diferitelor forme de disconfort psihic (Coatu 1999).

Stările comunitare de tipul celor regăsite în mediul urban mediază generarea mentalităţii *neofolclorice*, disociabilă de mentalitatea exprimată în modelele de masă sau de aceea determinată de mediile raţionaliste şi tehnico-pragmatice, elitist-specializate:

*Mentalitatea **neofolclorică** de sorginte comunitară valorifică înăuntrul unor structuri variabile, socialmente determinate, genul cunoaşterii comune - subordonând acesteia elementele de cunoaştere ştiinţifică şi filozofică; ea structurează şi ierarhizează formele cunoaşterii în funcţie de o matrice sui-generis, de cunoaştere a fiinţării, a vieţii, naturii şi universului, a lumii, tehnicii, a altora (cunoaşterea "de Alţii"), a "Noi-ului" şi cunoaşterea de sine; favorizează, conform structurii ei logice imanente, şi în parte după limbajul utilizat ca "suport" al expresiei (limbaj local), modalităţile empirica, simbolico-intuitivă, dialectico-genuină* (Culea, Coatu 1991:216-217).

Informalul urban - rezultat al interacţiunii indivizilor în grupuri informale, comunionale, evidenţiază recrudescenţa conversaţionalului spontan, a necesităţii confesării orale, a schimbului de opinii individuale care vizează complexitatea raportărilor intelectiv-afective la aspectele spaţiului urban (tehnologii, instituţii, personalităţi, relaţii, valori/nonvalori, evenimente economice-politice-sociale-juridice-culturale. şi la aspectele societăţii de consum.

Mentalităţile specifice mediului urban în societatea contemporană se exprimă în eşantioane ale expresiilor morfologice, de la naraţiuni bine conturate, cizelate, consolidate prin transmitere orală repetată în procesul de producere a textului prin variante (legenda contemporană, povestiri legate de evenimentele din zonele urbane, anecdotele), până la forme noi puţin stereotipate, mai proteice şi difuze (folclorul rumorii, mostre de folclor proteic al conversaţiei, jocuri de cuvinte, nuclee narative etc.).

Una dintre cele mai prolifice categorii narative care se manifestă în mediile comunitare specifice oraşului este legenda contemporană[4]. O circumscriere a

[4] În anul 1985, G. Bennet (1985:219-229), semnala apariţia unui nou mod de exprimare în epoca modernă, prin intermediul unor "povestiri în mare vogă relatate de oameni şi ziare, cu un caracter local etiologic care au rădăcini marcate în temele şi preocupările tradiţionale." Cercetătorul denumeşte "aceste expresii vii ale credinţelor contemporane, legende urbane, moderne", evidenţiază elementele moderne din conţinuturile lor şi propune disocierea de legendele tradiţionale, observând, în acelaşi timp, ca "dintre toate tipurile de legende moderne, nici unul nu este mai prolific decât acesta".

Prezentându-şi concluziile în urma studiului susţinut şi aprofundat a ceea ce se numeşte "urban legends", Jan Harold Brunvand (1982:153-142) constata: "They circulate largely by word of mouth; they vary constantly in details from one telling to another" şi demonstrează productivitatea acestei structuri narative arătând cum, de exemplu, versiuni ale valorificării motivelor "The Vanishing Hitch hiker", "The Dead Pet", "The Runaway Grandmother" au o largă circulaţie, fiind consemnate atât în diferite zone ale Americii, cât şi în Europa. Profesorul Nicolae Constantinescu

www.sufletoltenesc.ro

acestui tip de narațiune în modalitățile de expresie morfologice aferente urbanului s-ar putea structura în funcție de următoarele repere:
- contextul performării şi receptării; raportul dintre referent (cadrul referențial care a creat narațiunea) şi momentul performării;
- funcțiile active/pasive la nivelul modelelor culturale dezvoltate în urban;
- circulația şi persistența în sfera folcloricității urbane, ca o condiție de existență a speciei într-o forma structurată care să o delimiteze de comunicarea obişnuită, cotidiană, de conversațional.

Narațiunea de acest tip are o arie largă de circulație şi o mare mobilitate datorită, în primul rând, funcționalității adaptate conținuturilor universului societății de consum. Este suportul adecvat furnizării de informații, deoarece firului epic îi este atribuită o mai mică importanță.

Forma acestei categorii este determinată de conținutul concentrat, de obicei, în jurul unui mesaj. Componenta semantică a legendei contemporane evidențiază interdependența dintre logica povestirii şi tipul de existență al societății moderne de consum. O societate saturată de implozia de semne şi imagini vehiculate în cotidian într-un ritm alert, predispuse unei continue revalorizări şi restructurări.

Legenda contemporană problematizează *estetizarea cotidianului (the aestheticization of everyday life)* (Featherstone1991:67-68) şi reflectă frustrările individului, *(the unhappy conciousness)*[5] legate de contactul cu realitatea.

Nucleul acestor structuri narative - relatate cu lux de amănunte - este generat prin raportarea la întâmplări de ultima oră, cadrul referențial aparținând memoriei colective a prezentului modern, cotidian: *"ele se referă la întâmplări macabre despre accidente cu maşini în gospodărie, despre accidente alimentare, despre hoție şi jafuri, violența sau probleme sexuale grave... insecte fierte în mâncăruri, fibre de celuloză în sânge, protozoare în creier, şi şobolani în băuturi, infectarea prin mâncăruri pentru pisici - toate reflectând nevrozele unui secol obsedat de igienă"* (Bennet: 219-229).

Tematica valorizată de legenda contemporană (boli incurabile - SIDA, răpiri, violența de stradă, abuz sexual, rasism, sărăcie, accidente de muncă, contaminarea cu mâncare şi chiar fenomenul OZN (Constantinescu 1994-1996:568-569) reflectă neliniştile, temerile societății contemporane, problemele fundamentale legate de consecințele expansiunii urbane, formele patologice ale regionalizării spațiului social.

---

a inițiat cercetarea speciilor contemporane în folclorul românesc, evidențiind, atât în numeroase studii şi articole publicate, cât şi în cursurile de folclor de la Universitatea Bucureşti, circulația acestor forme noi de manifestare a comportamentului folcloric în spațiul cultural românesc. Cele mai noi precizări in legatură cu legendă contemporană, elucidează unele aspecte legate de spațiul de generare, sursa genetică, producerea şi transmiterea acestui tip de naratiune (Constantinescu 2001).

[5] "The concept of unhappy consciousness denotes periods of dichotomized subject-object relations resulting from the inherently contradictory nature of a number of aspects of modern society" (Miller 1987:184-191).

www.sufletoltenesc.ro

Adoptarea acestui tip de narațiune de către medii comunitare ale orașului nu se datorează numai condițiilor specifice de receptare (text scurt - performerii contemporani abreviind de obicei discursul în concordanță cu expectațiile publicului - actualitate, introducerea unei poante), ci şi existenței unui referent concret din realitatea imediată, cu un puternic impact asupra vieții grupului în care este performată.

Astfel de referenți sunt, de obicei, elemente integrante ale universului tehnico-ştiințific (mijloace de transport, medicamente, droguri, video, computer, aparate casnice) sau coordonate ale comportamentului socio-cultural al omului (mâncare, băutură, casă, locuința, modalitățile de petrecere a timpului liber etc.)[6] .

Aspectele tematice ale legendei contemporane interrelaționează cu rețeaua de semne generate de realitățile societății de consum. Cum aceste semne se inserează în diferite sisteme de valori şi pătrund în diferite spații culturale[7], această categorie transgresează barierele geografice şi poate apărea la nivelul oricărui grup social.

Spre deosebire de alte tipuri de narațiuni, legenda contemporană beneficiază de o multitudine de surse care fac posibilă răspândirea rapidă şi circulația în medii variate. Indivizilor le revine rolul de a le performa în concordanță cu aşteptările grupului imediat de referință, însă nuclee, microsecvențe ale acestor structuri narative sunt furnizate şi de mass media care potențează aspectele senzaționale, inedite, neprevăzute ale existenței cotidiene[8].

Comunicarea în masă şi mobilitatea crescândă a indivizilor în societatea modernă facilitează perpetuarea categoriei şi proliferarea variantelor prin intermediul unui canal de transmisie (*legend conduit)*[9] extins.

Configurațiile imaginare specifice urbanului favorizează distorsionarea realului concret (o diversitate de elemente cotidiane legate de conținuturi profesionale, de loisir etc) în sens metonimic, metaforic şi hiperbolic, potențând spontaneitatea spirituală şi libertatea de exprimare. Mediul citadin inițiază în

[6] În antologiile sale de legende contemporane (*Das Huhn Mit dem Gipsbein. Neueste Geschichten von heute*, München, Verlog C.H. Beck, 1993, *Die Spinne in der Yucca-Palme. Sagenhafte Geschichten von heute*, München , Verlog C.H. Beck, 1991, *Die Mans im fumbo - Jet. Neue Sogenhafte Geschichten von heute*, München , Verlog C.H. Beck, 1992), profesorul Rolf Wilhelm Brednich consemnează următoarele tipuri de legende: "Automobil şi transport", "Concediul şi străinătate", "Mâncare şi bautură", "Copii", "Animale", "Casa şi locuința", "Medicină şi droguri", "Superstiție şi supranatural", "Coincidențe ciudate", "Cazuri mortale neasteptate", "Maşina jucărie preferată", "Oameni dispăruți", "Studenți şi profesori", "Video şi computer", "Cazuri mortale macabre", "Vânătoare şi pescuit", "Noroc şi nenorocire", "Curiozități".

[7] "Eclecticism is the degree zero of contemporary general culture: one listens to reggae, watches a western, eats McDonald's food for lunch and local cuisine for dinner, wears Paris perfume in Tokyo and <retro> clothes in Hong Kong; Knowledge is a matter for TV games. Where there are only signs, there is only difference, but differences that cannot be differentially valued or hierarchized; only different signs that are all equivalent to each other" (Slater 1997:196).

[8] "The mass media - especially newspapers - in fact, often participate in the dissemination of urban legends"(Brunvand 1982:135)

[9] "By this term we understand the contact that becomes established between individuals who qualify as legend receivers or transmitters" (Degh 1995:176)

www.sufletoltenesc.ro

zona imaginarului colectiv un folclor al zvonurilor care reflectă, la rândul său, un aspect al comportamentului etnocultural.

Zvonurile apar ca forme puțin canonizate şi stereotipate, proteice şi difuze, având o existență efemeră; se manifestă în contextul relațiilor conversaționale, situându-se în zona anecdoticului, a calamburului. Această modalitate de exprimare orală, cu funcția de amuzament, de divertisment pare, de obicei, în condițiile specifice ale interrelaționărilor dintre indivizii grupului formal (grupuri de muncitori care se caută şi se regăsesc periodic, grupurile de suporteri sportivi formate în diferite zone ale unui centru urban, vecinii de cartier întâlniți în parc etc.).

Fenomenul rumorii este inițiatorul unei cantități imense de vorbire populară, generând verbalizări diferite, după tipul rumorii (ostilă, optativă, înfricoşătoare), după funcțiile ei (de a explica, de a depăşi tensiunile psihice), ajungându-se uneori la concizia unor aforisme sau a unor imagini standard.

Deşi sunt forme cu o persistență redusă în timp, nestructurate, ale căror variante mor repede, ele pot constitui nucleele altor categorii folclorice, precum legenda contemporană care se construieşte de cele mai multe ori pornind de la astfel de configurări fragmentare.

Contextele colective propice performării şi receptării legendelor contemporane sunt, de asemenea, diverse: de la ocaziile de constituire a grupurilor informale persistente (locul de muncă, revenirea membrilor familiei în diferite ocazii, întâlnirile cu prietenii, vecini de cartier) până la contactul indivizilor în interiorul unor grupuri informale conjuncturale, efemere (la cozi, în parcuri, pe stradă, într-un mijloc de transport în comun, în holul cinematografelor etc.).

Dinamica narațiunii în mediul urban este susținută, în mare parte, de coordonate ce țin de psihologia comunicării în mase, a raportării grupului (şi, implicit al individului) la evenimente neprevăzute, ce depăşesc granițele banalului cotidian.

Interesul manifestat în legătură cu legenda contemporană este menținut, pe de o parte, de unicitatea, particularizarea faptului relatat, iar, pe de altă parte, de activarea funcției retorice prin asigurările repetate pe care le primeşte auditoriul ca ceea ce se povesteşte s-a întâmplat cu adevărat.

Invariabil, narațiunile se derulează la persoane a III-a, pentru ca protagoniştii întâmplărilor sunt "prietenul unui prieten", "nepoata unei bune cunoştințe", "sora unei colege de serviciu" etc[10].

Nararea unor asemenea întâmplări nefaste, care se finalizează, de cele mai multe ori, printr-un deznodământ tensionat, dramatic, se suprapune înclinației mediilor comunitare din urban pentru aspectele ieşite din comun ale existenței.

[10] "The story tellers assume that the true facts of each story lie just one or two informants away with a reliable witness, or in new report... ", "...When people tell stories they often say something like <This actually happened to someone I know>. Or, <A member of my church told this to me>. Or < A friend of mine heard this on the radio... it is a factual account>. (Brunvand 1982:138).

www.sufletoltenesc.ro

Atracţia manifestată în direcţia acestui gen de evenimente poate fi conectată dorinţei de consolare psihologică, convingerii interioare ca aşa ceva se poate întâmplă oricui numai receptorului in cauza nu, simpla relatare, împărtăşire a experienţelor nefericite ale celorlalţi având efectul refulării, al eliberării de propriile temeri, angoase.

Performarea legendei contemporane are, în acest sens, o dublă funcţionalitate: pe de o parte, aducerea în centrul atenţiei grupului informal a întâmplării marcată de ineditul situaţiei, pe de alta parte, raportarea comună, reacţia colectivă la un fapt care se disociază de configurarea ideii de normalitate specifică acelui grup[11].

Individul poate produce cultura într-un mod caracteristic grupului din care face parte. În plus, cel care-şi asuma partitura relatării legendei în interiorul grupului are libertatea distribuirii accentelor în modalitatea de a nara, a selecţionării registrului (evidenţiind aspectul supranatural, comic sau ironic).

Postura de intermediar a performerului îi oferă posibilitatea abordării temelor tabu, a problemelor specifice periferiei oraşului, multitudinea perspectivelor fiind dată de flexibilitatea de a folosi modelul pe baza căruia poate inventa noi subiecte, construind, eventual, variante ale aceluiaşi motiv. Acelaşi motiv poate fi valorizat diferit în funcţie de coordonatele socioculturale ale fiecărui grup.

Logica dezvoltării discursului converge, de obicei, către activarea unei funcţii (decodată la nivelul episodului final care poate fi ironic, moralizator sau poate viza divertismentul, amuzamentul).

Decodarea semantică a textului presupune, în cazul acestui tip de naraţiune cunoaşterea, înţelegerea particularităţilor spaţiului morfologic şi social caracteristic oraşului în societatea de consum. Contactul conjunctural sau de scurtă durată cu mediul urban nu este de natură să ofere datele necesare perceperii, interpretării proceselor culturale specifice acestuia.

[11] Cercetătorii implicaţi în studiul legendelor contemporane au încercat să fixeze funcţiile acestei structuri narative: “...the legend persisted in tradition because it allows people suffering from a number of complaints to visualise, understand and describe their symptoms to themselves and others"; “the function of many legends is to give concrete shape, in the form of an example, to the people's feeling of uneasiness about foreign elements in their daily life, elements that rightfully or not are seen as threats to their security”; “the contemporary legends are caused by our society's fears for whatever we don't know of and thus we are afraid to be harmed by”; “...the contemporary legend is a possible tool in coping with the everyday difficulties of our life...” .(Conform Constantinescu 1994-1996:568)

www.sufletoltenesc.ro

BIBLIOGRAFIE:

Bennet, G. 1985. *Ce este modern în legătură cu legenda modernă* în "Fabula.Revue d'études sur le conte populaire", Berlin-New York
Brunvand, Jan Harold 1982. *Some American-and Romanian Urban Legends* în "Ethnologica".
Constantinescu, Nicolae 1994-1996. *Perspectives on contemporary legend* în "Anuarul Arhivei de Folclor", XV-XVII, Cluj Napoca, Editura Academiei Romane.
— 2001.*Categorii narative în folclorul contemporan,* în "Studii şi comunicari de etnologie", tomul XV, serie nouă.
Coatu, N. 1999. *Comportament urban şi relevanță etnologică,* Colocviile Centrului Național al Creației Populare. Ediția a VI-a, Centrul de Cultură "I.C. Brătianu", 24-26 septembrie.
Culea, H., Coatu, N. 1991. *Etnologia oraşului - considerații etnosociologice (un program de cercetare etnologică a urbanului)* (I), "Revista de Etnografie şi Folclor", tom 36, nr.5-6, Bucureşti.
Degh, Linda 1995. *Narratives in Society: a performer-centered study of narration,* Helsinki, Suomalainen Tiedeakotemia.
Featherstone, M. 1991. *Consumer Culture and Postmodernism,* London, Sage.
Merkel, Ina 1998. *Consumer Culture in GDR or How the Strugle for Antimodernity Was Lost on the Battleground of Consumer Culture* în *Getting and Spending. European and American Consumer Societies in the Twentieth Century*, 1998.
Miller, Daniel 1987. *Towards a Theory of Consumption* în *Material Culture and Mass Consumption,* Oxford & Cambridge, Blackwell.
Slater, Don 1997. *Consumer Culture and Modernity,* Cambridge, Polity Press.

Cultural representations specific to the urban in the consumption society. Cultural narrative products-Contemporary legend
(Summary)

The specific mentalities of the urban environment in the contemporary society expresses itself in samples of the morphological expressions, from very well shaped narratives, polished, strenghtened through repeated oral transmission in the process of producing the text in variants (contemporary legend, stories connected to the events in the urban areas, anecdotes), to forms less formalized, more unstable and diffuse (the rumour folklore, samples of conversational folklore, puns, narrative nucleus etc.)

One of the most productive narrative categories present in the communitary environments specific to the city is the contemporary legend.

www.sufletoltenesc.ro

A limitation of the contemporary legend in the morphologic modalities of expression belonging to the urban might be structured in connection to the following milestones:

- the context of performing and receiving; the relation between the referee (the referencial medium which has created the narrative) and the performing moment;

- the active/passive functions on the level of the cultural models developed in the urban;

- the spreading and persistency in the domain of urban folklore, as a condition of species existence in a structured form which can separate it from the usual, daily communication, from conversational.

www.sufletoltenesc.ro

Epica orală în era comunicării electronice (scurte observaţii)

SABINA ISPAS

În urmă cu 200 de ani, mai precis în 1797, un cărturar rămas anonim a consemnat *Istoria unui voinic înţălept şi învăţat, întrebându-se din ponturi cu o fată a unui împărat*, variantă românească cunoscută în acel timp a îndepărtatei istorii a prinţesei Turandot. Publicat pentru prima oară abia în anul 1968 de către prof. I. C. Chiţimia, textul se dezvăluie ca o prelucrare îndemânatică a tipurilor de basm A-Th 851 şi 851 A în strânsă relaţie cu o cunoscută carte populară de largă circulaţie în medievalitatea târzie din Ţările Române (secolul al XVII-lea), *Întrebări şi răspunsuri (Joca monachorum*). Textul acestei cărţi populare se află în Biblioteca Academiei Române într-un număr de 20 de exemplare manuscrise, cel mai vechi fiind cel al lui Ghinea Stanovici Voinescu, din 1748, din Vâlcea. Asemenea lucrări, care sunt încorporate unei categorii eterogene prin excelenţă, cea a cărţilor populare, care ar necesita o sistematizare mult mai riguroasă decât cea utilizată astăzi, aveau un rol instructiv, educativ, catihetic, fiind folosite cu funcţie de *exemplum*. Accesibile tuturor categoriilor sociale, fie prin lectură directă, fie prin "lectură colectivă", ele au alcătuit, de-a lungul multor sute de ani, ceea ce am numi astăzi *cultura de masă* (*Istoria*, 1964; Bârlea 1974).

Problema complexă a rolului narativităţii în formarea personalităţii individuale şi a particularităţilor de grup, precum şi a identificării mijloacelor specifice prin care ea se realizează şi acţionează, este una dintre cele mai stufoase şi dificil de abordat, dat fiind, cu deosebire, volumul de scrieri dedicat acestor tematici, a căror parcurgere integrală ar depăşi posibilităţile unei singure vieţi. Ne mărginim să afirmăm numai că fenomenul narativ este unul dintre cele mai complicate forme de exprimare a culturii omenirii şi că dintre toate mijloacele prin care el se manifestă, cele caracteristice basmului popular fantastic întrunesc o complexitate de excepţie. Apreciem că societatea modernă postindustrială manifestă o predilecţie pentru mânuirea narativităţii, exploatând o altă formă de manifestare a acesteia, prin tehnici audio-vizuale, de imagine. Afirmaţia ar putea da naştere unor controverse referitoare la proporţia în care dramaticul preia supremaţia în acest sistem de transmitere a informaţiei. Punctul nostru de vedere este că ne aflăm în faţa unui fenomen predominant narativ, din care lipseşte convenţia cadrului scenic. Pentru folcloristică basmul este o "piatră unghiulară" şi nu întâmplător actul de naştere al acestei discipline este considerat apariţia cărţii fraţilor J.şi W. Grimm (1812) *Kinder und Hausmarchen*. În consens cu preocupările Europei Luminilor, intelectualii care

www.sufletoltenesc.ro

au trăit pe teritoriul României au acordat atenţie naraţiunii populare. Ea este tot atât de importantă pentru epoca actuală, pe cât a fost de-a lungul întregului Ev Mediu. Tehnicile de comunicare rapidă, prin sunet şi imagine, performante în vremurile noastre, fac din analiza problematicilor narativităţii o piatră de încercare pentru specialişti. Dacă nu dăm prea mare importanţă menţionării unui basm românesc despre "hoţul salvat de diavol", prezentat schematic într-un manuscris de la 1750, provenit, probabil, din zona Prahovei şi amintit de D. Furtună, Timotei Cipariu este cel care trebuie amintit între cei dintâi care a alcătuit un manuscris cu 10 "Fabule şi poveşti"(1831); un jurnal de călătorie al scriitorului maghiar Zeyk Janos aminteşte câteva legende româneşti, iar Majlath Janos, prin 1842, menţionează un basm pe care i-l încredinţase o tânără povestitoare româncă. Printre cele dintâi culegeri de poveşti româneşti figurează cele ale fraţilor Albert şi Arthur Schott, *Walachische Marchen* (1845). După această dată culegerile de basme, legende, poveşti devin tot mai numeroase, în toate provinciile româneşti. În 14 ianuarie 1862 scriitorul şi publicistul Nicolae Filimon va reproduce în periodicul "Ţăranul român" basmul *Roman năzdrăvan*, urmat de *Omul de piatră şi Omul de flori cu barba de mătasă*, naraţiuni cu largă răspândire în literatura populară românească până astăzi. Consemnarea basmelor munteneşti ia un mare avânt. O atenţie specială se cuvine a-i acorda lui Petre Ispirescu, pentru ale sale *Legende sau basmele românilor* (1872-1876); remarcabilă personalitate, formată în mediul muncitoresc al Bucureştiului, în scrierile lui ne oferă preţioase informaţii despre povestitul orăşenesc, alături de interesante descrieri ale tradiţiilor şi obiceiurilor citadine de la jumătatea secolului al XIX-lea. Preocupările susţinute în domeniul consemnării naraţiunilor populare duc la apariţia, în 1895, la Bucureşti, a monumentalei lucrări a lui Lazăr Şăineanu, *Basmele românilor în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice* şi, în 1926, a tipologiei lui Adolf Schullerus *Verzeichhnis der rumanischen Marchen und Marchenvarianten* (FFC nr.76). Sute de volume care pun alături texte de basm fantastic, legendă, snoavă, basm nuvelistic şi cu animale continuă să alimenteze piaţa cărţii de folclor, până astăzi. Numai în Arhiva sonoră a Institutului de Etnografie şi Folclor "C. Brăiloiu" sunt înregistrate peste 6000 de naraţiuni însoţite de mii de pagini de fişe şi consemnări explicative. O primă observaţie trebuie făcută, legată mai ales de caracteristica textelor care ne-au fost astfel transmise de-a lungul acestor 200 de ani: până la înregistrarea mecanică şi la perfecţionarea metodei de culegere cu precizări speciale privind tipul de fişe însoţitoare, sistemul fonetic de transcriere şi reperele obligatorii de întocmire a fişelor povestitorilor şi a repertoriilor lor ne aflăm în faţa unui fenomen al consemnării naraţiunii prin repovestire, în care personalitatea culegătorului, mai precis a celui care a consemnat schema narativă şi, eventual, numele eroilor naraţiunii este cea care ni se face cunoscută în primul rând şi nu cea a creatorului popular. Acest fenomen este esenţial pentru ca orice apreciere am face asupra textelor din acea perioadă să fie asociată cu personalitatea culegătorului, în primul rând, şi numai

www.sufletoltenesc.ro

după aceea cu cea a performerului popular. Există încercări încă din secolul al XIX-lea de a se prezenta particularități ale personalităților povestitorilor şi ale circumstanțelor în care ei îşi depănau poveştile, dar tehnica timpului ne face să apropiem acele mii de variante culese atunci de tehnicile de prelucrare sau, pentru a actualiza puțin forțat, ideile, de ceea ce ar face un scenarist când ecranizează un text narativ popular[1].

Basmul este o categorie prin excelență socială. De aceea sunt elemente relaționate cu aceasta care sunt esențiale pentru definirea lui ca specie narativă şi pentru precizarea rolului pe care îl deține în procesele informativ şi educațional; este un proces social de comunicare care mânuieşte un sistem de valori rezultate din evoluția socialului, acceptate ca normă de grup. Între baza socio-economică a comunității şi sistemul vieții spirituale există o strânsă interdependență. Din nefericire, nu putem decât deduce rolul narațiunii orale în viața societății din perioada anterioară secolului al XVIII-lea, date despre sociologia cărții lipsind din acest interval de timp, cu atât mai mult despre fenomenul povestirii.

Pentru omul contemporan, ca şi pentru cel al secolelor trecute care era "consumator" de carte populară, motivele de basm devin secvențe culturale aflate în mişcare permanentă, pendulatorie, între forma imprimată, accesibilă lecturii sau vizionării şi relatarea de tip oral, între cele două tehnici de transmitere instituindu-se un schimb reciproc, la toate nivelele socialului[2]. Despre funcția semirituală, protectoare a povestitului se poate vorbi până târziu, la începutul secolului al XX-lea, în mediile rurale şi urbane. Cine povesteşte, pentru cine, când, unde, cât durează, ce calitate socială are povestitorul, cum este răsplătit, care sunt căile prin care a primit şi a transmis narațiunile, gradul de veridicitate pe care îl acordă ascultătorul şi povestitorul evenimentelor şi eroilor, legăturile funcționale şi tematice cu alte specii, răspândirea într-un areal cultural, alături de multe alte probleme sunt tot atâtea caracteristici ale basmului, narațiunii, în general şi determină apartenența unei creații concrete la una sau alta dintre categoriile narative. În calitatea de componentă fundamentală a fenomenului folcloric narațiunea, în special basmul fantastic, este o rezultantă a colaborării dintre imprimat şi oral, profesional şi neprofesional, formal şi informal, model şi improvizație, în cadrul unui proces bipolar care este creația concretă a variantei. Toate tradițiile sunt categorii construite social care ne organizează viața, existența şi reproduc "lumea socială" în interdependență şi, adesea, în subordonare față de sistemul religios al grupului. Perspectiva din care analiştii folclorişti privesc fenomenele grupează o sumă de transferuri dintr-un limbaj în altul, dintr-un sistem de gândire în altul, care, pentru a fi corecte, ar trebui să fie compatibile. Experiența comparatismului, care se dezvoltă o dată cu folcloristica, fiind în mare parte chiar substanța acesteia, dă puține răspunsuri referitor la modalitățile prin care narațiunea orală circulă în societățile

[1] Pentru o corectă şi detaliată informație vezi Cuceu 1999.

[2] O lucrare interesantă, cu o viziune modernă asupra raporturilor dintre circulația bunurilor culturale prin tipăritură sau/şi oralitate la Ofrim 2000

www.sufletoltenesc.ro

tradiţionale, depăşind fără dificultăţi graniţele şi evoluând, de fiecare dată, într-un sistem de forme de manifestare uşor de identificat la nivelul culturilor locale. Este un proces de traducere care apreciem că poate fi considerat astăzi ca un dat esenţial, transpunerea motivului în adaptarea audio-vizuală – film science-fiction, desen animat, marionete – fiind o traducere dintr-un limbaj în altul, sau mai corect, adăugând sistemul de semne vizual limbajului articulat, proces prin care sincretismul se manifestă plenar, transpunerile de limbaje, care trebuie să fie concordante, fiind nişte procese complicate. Acestei strădanii culturale i se potrivesc observaţiile despre actul traducerii naraţiunilor orale ale prof. K. Roth, care caută să atragă atenţia asupra felului în care naraţiunile "trec frontiera" zonală şi se îndreaptă, dintotdeauna, spre universalitate.

It is one of the paradoxes of folk narrative research that the translation and the transcultural adaptation of folklore texts have received so little attention so far/…/ How does the translation of folklore texts function? Does it differ from literary translation? Who where the translators? Were they, in former centuries, merchants, sailors, soldiers, hawkers or minstrels, or were they rather scribes, teachers, ministers or even poets? In other words: were (and are) they educated, semi-educated or uneducated persons?(Roth 1998:243).

În a doua parte a secolului al XIX-lea un savant filolog format în România, plecat, apoi, la Londra, Moses Gaster nota următoarele în lucrarea sa *Literatura populară română*:

/…/ tocmai metodul ce-l urmărim noi în descrierea literaturei populare româneşti este menit a demonstra că pe de o parte literatura scrisă şi pe de altă parte imigraţiunea pe cale orală de la Orient la Occident au avut o înrâurire mult mai mare asupra spiritului popular decât l-ar presupune cineva. De aci şi acea nivelare ce o putem observa la toate popoarele, toate stau pe acelaşi sau aproape pe acelaşi nivel în ceea ce priveşte literatura populară (Gaster).

Am citat această observaţie pentru că putem uşor descoperi în ea, *in nuce*, ceea ce astăzi numim "globalizarea" culturală prin sistemul modern informativ. Cartea populară şi circulaţia ei, "crossing boundaries", pe care savantul o percepea, atunci, dinspre Orient spre Occident, a devenit o impetuoasă penetrare dintre Occident spre Orient prin canalele mass-media. Deşi, dacă am putea întreprinde o cercetare cuprinzătoare internaţională, poate am descifra şi o relativ puternică pătrundere a unor secvenţe culturale în sensul semnalat de Gaster acum mai mult de un secol, acum ca şi atunci fascinaţia exoticului şi oarecare superioritate nemărturisită a specialiştilor iniţiaţi care vor să-i studieze, mereu, pe "ceilalţi" furnizând lumii informaţii – poveşti despre încă misteriosul Orient.

Ultimele două decenii au adus modificări profunde în perspectiva din care este studiat şi, mai ales, definit fenomenul folcloric. Şi, fără să surprindă şi fără

www.sufletoltenesc.ro

să-şi dezmintă autoritatea, narațiunea se dovedește, încă odată, cea care furnizează cele mai interesante date pentru analiză. "Istoria orală", amintirea, narațiunea cu caracter personal, istoria de familie îi preocupă pe istorici şi sociologi, în timp ce folcloriştii încep să se simtă, treptat, deposedați de însăşi materia lor de studiu, dar, din nefericire pentru rezultatele investigațiilor, nu este însuşită şi rigoarea metodologică a folcloristicii. Stimulați de profundele modificări din tehnica comunicațiilor şi a sistemelor de înmagazinare a datelor, unii folcloriști au elaborat studii de-a dreptul revoluționare. Numele lor sunt bine cunoscute şi nu le putem aminti în cuprinsul acestui text de întindere limitată. Citățm totuşi un fragment dintr-o lucrare de referință pentru a puncta, în continuare, câteva dintre liniile tematice pe care le propunem ca subiecte pentru discuție. Ne referim la volumul *American Folklore and the Mass Media*, al Lindei Degh, apărut în 1994:

The mass media liberate folklore from its earlier confinement to the so-called lower of society and from the prejudice – both pro and con – that stigmatized it. Folklore belongs to everyone, not only to the underprivileges, uneducated masses. It is a common cultural property characterizing our ways of thinking, believing and dreaming, and our modes of defining our identity/…/ We are eyewitnesses to a new era in which folklore gains power and prestige as an authoritative voice: the voice of the urban-industrial folk; the voice of concern, fear, day-dream. And hope; the voice of all humanity alienated and fractured by electronic efficiency. The task of folklorists is to read these meanings of folklore, and this task makes folkloristic an important interdisciplinary science, now more than ever before (Degh 1994:2).

Mass media fără frontiere, despre care am amintit şi cu alte prilejuri, posedă toate caracteristicile fenomenelor de cultură orală a căror particularitate de transmisie prin audio-vizual ne este cunoscută.

Într-un studiu efectuat asupra legendelor cu bază religioasă apreciam că mitul, legenda şi basmul sunt forme de cunoaştere revelată, de "ştiință" populară şi dominant estetică. Această din urmă calitate caracterizează basmul în toate subcategoriile lui şi îl face accesibil transpunerii în imagini şi, prin aceasta, includerii în sistemele mass media audio-vizuale planetare. Este, în fapt, o formă modernă, care foloseşte tehnologiile de vârf pentru alcătuirea noii rețele narative, care este varianta medievalei "plase" informative create de cartea populară, prin intermediul circulației căreia culturile Asiei, Europei şi Nordului Africii dobândeau modele narative asemănătoare. Problematicile ridicate de acest nou tip de folclor planetar ne determină să amintim următoarea observație a lui Max Luthi: *"The folktale contains within itself the antifolktale"* (Luthi 1986).

Mă alătur celor care cred că trebuie începută o revoluție în ceea ce priveşte cercetarea din domeniul folcloristicii, la nivel tematic şi al diversificării componentelor incluse aşa numitei "oralități"; o actualizare şi o modernizare a

www.sufletoltenesc.ro

perspectivelor şi obiectelor de studiat. În fapt, apreciem că aceasta trebuie să înglobeze tehnicile de producere şi transmitere a imaginii prin toate sistemele de comunicare, dar în mod special prin performanţele sistemelor digitale, folosirea computerului pentru crearea imaginii, procesele de naştere a aşa numitei "realităţi virtuale". Am sentimentul că deja suntem depăşiţi de ritmul alert al producerii fenomenelor şi că, deliberat, dorim să privim cercetarea domeniilor acestora ca pe o veşnică arheologie; că însăşi parte din tehnicile amintite impun deja studierea unor fenomene care ţin, de acum, de trecut.

Gândindu-mă la cele ce voi spune în intervenţia mea am conştientizat, într-un proces de extindere progresiv şi tot mai ramificat, cât de dificilă şi puţin studiată este aria tematică a relaţiei cotidiene dintre ceea ce obişnuim să numim basm şi sistemul mass media audio-vizual. Ce mare distanţă este între emisiunile de televiziune adresate celor mici (***Noapte bună, copii***, se numeau acestea în România şi Bulgaria), difuzate prin anii 1960, şi ce oferă astăzi micilor privitori reţeaua de canale TV. Aş fi vrut să fac o listă de probleme ce ar putea fi discutate fără eforturi speciale de cercetare empirică şi documentare specială şi am ajuns la concluzia că acestea sunt, deocamdată, greu de inventariat, chiar şi dacă le-am limita la analiza raporturilor dintre basmul în imagini şi cel povestit în tehnica tradiţională. Din noianul de probleme care mi-au venit în minte, prima care m-a incitat a fost următoarea: cum îşi imaginau ascultătorii de acum două veacuri portretele *voinicului* şi al *fetei de împărat*, eroii basmului amintit la începutul intervenţiei. În ilustraţiile cărţilor cu poveşti din copilăria mea, poate chiar a noastră, erau desenate personaje îmbrăcate după moda curţilor medievale, purtători de spadă, capete încoronate, şerpi uriaşi cu mai multe capete, castele strălucitoare, domniţe cu părul blond şi paruri diafane. Unele imagini s-au păstrat astăzi mai mult în desenele animate sau în contexte în care abundă maşinării perfecţionate, agresive şi cu voinţă, de cele mai multe ori distructive, ameninţătoare pentru om, care nu au nimic din substanţa carnală a zmeilor şi balaurilor tradiţionali. Ascultătorul de acum 200 de ani avea la dispoziţie un set de modele vizuale concrete din care îşi putea creea, individual, o imagine aşa cum şi-ar fi dorit-o, dar în limitele oferite de modelul care îl instruise; acestea erau: curtea seniorială (boierească, domnească, regală, imperială), pictura locaşelor de cult, la rândul ei o reflectare a unui anumit tip de instrucţie particulară, miniatura, pentru un grup restrâns de instruiţi, descrierile din cărţile populare care funcţionau ca lecturi ştiinţifice de popularizare – cronografe de la începutul lumii, Fiziologul, Alexandria, Sindipa etc., persoane şi personalităţi cu care viaţa îi pusese în contact direct… De fapt, nu avem documente din care să putem afla cum îşi imaginau ascultătorii că arată eroii şi tărâmurile din basme. Litografiile, ilustraţiile, oricât ar fi de vechi, sunt creaţii ale unor plasticieni şi nu reflectă imaginarul popular în individualitatea lui. Putem aprecia că exista un mare grad de formalizare datorat surselor limitate care furnizau imagini.

Ce se întâmplă cu imaginea prin care este istorisit basmul în audio-vizualul modern? Mai întâi apreciem că ea devine element narativ. Componenta

www.sufletoltenesc.ro

dramatică pe care o implica basmul, care funcţiona ca o tehnică narativă spectaculoasă pusă la îndemâna povestitorului pentru a-şi face istorisirea cât mai elocventă şi atractivă, devine însăşi desfăşurarea dramatică de pe ecran din care lipseşte convenţia caracteristică teatrului. Imaginea devine substanţa de expresie a basmului în care textul literar începe să ocupe un loc secund. Ea este cea dintâi care "vorbeşte". Şi ea nu mai este creaţia unui bun povestitor, ci a unui grup care armonizează mai multe tehnici şi limbaje; raportul povestitor – ascultător devine creatori de imagine – privitor/i. Iar creatorul alcătuieşte imaginea din sursele pe care, astăzi, i le pune la îndemână întregul arsenal cultural al planetei. Basmul în imagini este tot atât de universal pe cât este motivul narativ din motif-indexurile clasice. Numai că intervine un alt tip de formalizare, în care creatorul, care tot mai des este calculatorul, combină componente culturale din cele mai puţin apropiate arii culturale; aşa, de ex., un tip de luptător al unui serial înrudit cu celebrul ***Război al stelelor*** este o insolită combinare de samurai, prin vizieră, cavaler medieval european, prin armură, luptător turc prin sabie şi stindard şi aşa mai departe. Insectele sâcâitoare cum ar fi muştele, ţânţarii sau bondarii devin maşini înaripate, care amintesc de *Alexandria*, dar au forma inginerească caracteristică desenului de planşetă. Calul înaripat devine farfurie zburătoare care este condusă cu îndemânare de copii pământeni, porniţi să salveze de la principiul răului pe zâna diafană care a păstrat vălul şi beţişorul năzdrăvan, moştenite din cartea cu poveşti a secolului trecut. Sursa de inspiraţie pentru "creatorul cu mai multe capete" este evident, livrescă, dar sunt exploatate, laolaltă, basmul tradiţional, istoria medie, tehnologia contemporană, istoria şi science-fiction-ul, farfuria zburătoare şi Rosinanta. În fapt, putem spune că ne aflăm în plin proces de creare a imaginarului universal al basmului epocii super-tehnologizate. La naşterea lui contribuie întreaga cultură a planetei, adevărul, metafora, simbolul şi, mai ales, "realitatea virtuală". Aceasta din urmă este cea care ne face să nu ne temem că efectele globalizării vor afecta basmul viitorului. Dar ne temem că tot ea va produce atât de multe individualităţi creatoare de basme, încât va dispărea categoria, pentru că nu vor mai fi grupuri de privitori-ascultători, ci numai indivizi creatori. Dacă nu mai este grup, atunci nu mai putem vorbi de social. Iar basmul este, prin excelenţă, o specie socială.

O problemă pe care o considerăm de-a dreptul gravă este felul în care apar prezentaţi partenerii sau grupurile în conflict. Vizionar sau numai speculativ, basmul în imagini face să se confrunte eroul care posedă un fel de puteri paranormale cu anti-eroul care stăpâneşte cea mai perfecţionată tehnologie inventată de om şi folosită pentru distrugerea lui. Duşmanul principal al omului pare a fi tot omul, direct sau prin mânuirea propriilor creaţii. Ce-l animă este, evident, dorinţa de putere. Aici se manifestă şi o specială reconceptualizare a *miraculosului* care transformă basmul fantastic, *fairy tale*, în literatură fantastică; siguranţa şi frumuseţea aduse de ideea clasică a "binelui care învinge răul" se transformă în angoasa, nesiguranţa care produce nelinişte şi spaimă. Tot atât de tulburătoare pot fi rezultatele analizelor referitoare la efectele mesajului

www.sufletoltenesc.ro

actual transmis prin intermediul anumitor naraţiuni în imagini: acela de a educa frica sau de a induce frica. Şi pentru ce una sau alta dintre perspective trebuie sau nu să fie acceptată şi generalizată ca o caracteristică a basmului transmis în imagini.

Indiferent cât de numeroase ar trebui să fie abordările legate de tema propusă pentru discuţie, credem tot mai mult că basmul secolului al XXI-lea este şi va fi altul decât cel al copilăriei noastre. Şi putem crede că şi cel de acum 200 de ani a fost altul decât cel al copilăriei noastre. Aşadar, putem afirma că basmul este una dintre speciile majore ale culturii populare care are o dinamică ascendentă şi o disponibilitate remarcabilă pentru inovaţie. Rămâne să stabilim, totuşi, ce înseamnă astăzi categoria folclorică basm fantastic.

BIBLIOGRAFIE:

Bârlea, Ovidiu 1974. *Istoria folcloristicii româneşti*, Bucureşti.
Cuceu, Ion 1999. *Fenomenul povestitului*, Cluj-Napoca.
Degh, Linda 1994. *American Folklore and the Mass Media*, Bloomington
Gaster, Moses 1988. *Literatura populară română*, Bucureşti.
Luthi, Max. 1986. *The European Folktale: Form and Nature*, Bloomington.
***1964. *Istoria literaturii române*, I, Bucureşti.
Ofrim, Alexandru 2000. *Cheia şi Psaltirea. Imaginarul cărţii în cultura tradiţională românească*, Piteşti, Editura Paralela ’45.
Roth, K. 1998. *Crossing Boundaries: the Translation and Cultural Adaptation of Folk Narrative*, în ”Fabula”, 3,4.

Traditional narrativity versus modern audio-visual narrativity (Summary)

The author discuss the role of narrativity in shaping personalities and group specifics – processes influenced by the mass-media without borders. They appear and evolve due to the simultaneous contacts between many civilisations using new communication systems and, especially, through „Fairy tales in pictures”.

www.sufletoltenesc.ro

La technique du “récit de vie“

CRISTIANA-NICOLA TEODORESCU

Nous vivons aujourd’hui dans un monde où les frontières entre la fiction et la réalité s’effacent de plus en plus, un monde où le réel se “fictionalise” et la fiction est/se veut réaliste. Dans ce monde, où l’interdisciplinaire fait la loi, les sciences de la communication “flirtent” avec la littérature, la sociologie, l’histoire, l’anthropologie, la sociolinguistique. Les méthodes utilisées s’entrecroisent et s’enrichissent mutuellement. Partie des sciences de la communication, la méthode du récit de vie tend à devenir de nos jours, si l’on pense à Oscar Lewis, à Théodore Zeldin ou à Pierre Bourdieu (Lewis1965; Zeldin1994; Bourdieu), une technique qui s’ouvre vers la littérature. Bien des fois, les constructions des chercheurs se lisent comme des romans. C’est pourquoi l’analyse de cette méthode de cueillette de données, que nous proposons dans les lignes suivantes, nous semble importante pour tous les champs de la recherche.

1.1. La terminologie

Les nombreux ouvrages employant cette technique démontrent une oscillation au niveau des termes employés, un flottement terminologique, les chercheurs utilisant d’une façon plus ou moins synonyme “life story” et “life history”.

Pour établir les différences nécessaires entre les deux termes utilisés, Daniel Bertaux (Bertaux 1980:200) cite la distinction faite en 1970 par le sociologue nord-américain Norman K. Denzin entre “life story” et “life history”: life story est l’histoire d’une vie telle que la personne qui l’a vécue la raconte, tandis que life history représente l’étude de cas portant sur une personne donnée et comprenant non seulement son propre récit de vie, mais aussi toute sorte d’autres documents (dossier médical, judiciaire, testes psychologiques, témoignages des proches, etc). La même distinction pertinente pour la recherche est soutenue aussi par Paul Grell (Grell 1986 :162).

1.2. Le champ actuel de l’approche biographique

Daniel Bertaux (Bertaux 1980 :202-205) a essayé de systématiser les recherches qui utilisent cette méthode, à cause de la grande diversité qui persiste parmi les chercheurs. Il propose une systématisation du champ de la recherche selon quelques critères théoriques, méthodologiques et techniques pertinents:

www.sufletoltenesc.ro

1. a). Écoles de pensée: marxisme sartrien (Ferrarotti); néo-matérialisme (Wallerstein); structuralisme (Daniel Bertaux, I.Bertaux-Wiame); empirisme (Kemeny, Lefebvre-Girouard, Karpati, Léomant); la théorie des rôles (Luchterhand); herméneutique (Kohli); interactionnisme symbolique (Denzin).
b). Courants théoriques inspirés par les travaux de Max Weber qui inspire et influence Camargo, Louis Dumont inspire M.Catani, Fernand Dumont inspire Gagnon.
c). Chercheurs utilisant les récits de vie dans le contexte d'autres disciplines: l'anthropologie (Elegoet), l'histoire sociale (Thompson, Bertaux-Wiame, Synge), la psychologie sociale (Hankiss), la psycho-histoire (Elder).
2. a). Objets théoriques étudiés: le vécu (Gagnon), l'image de soi (Hankiss), les valeurs (Catani), les conflits de rôles (Luchterhand), histoire psychologique (Elder, Rockwell), trajectoires de vie (Camargo, Martiny, Lefebvre-Girouard, Bertaux-Wiame), modes de vie (Kemeny, Karpaty), structures de production (D.Bertaux, Bertaux-Wiame, Denzin), la déviance (l'École de Chicago).
b). Type d'objet sociologique étudié:

- type socio-structurel (structures et processus "objectifs"): structures de production; formation de classes sociales; modes de vie de milieux sociaux donnés; cycles de vie; cycles de vie familiale. Parmi les auteurs les plus connus on pourrait citer Hareven, Balan et Jelin, Thompson, Elegoet.
- type socio-symbolique: le vécu; les attitudes; les représentations et les valeurs individuelles avec comme auteurs Burgos, Kohli, Catani, Louis Dumont.

3. Le nombre de récits de vie sur lequel se fonde une recherche:
- un seul récit de vie: Catani, Luchterland.
- plusieurs récits de vie, mais isolés : Nicole Gagnon, Paul Thompson
- plusieurs récits de vie, prélevés au sein d'un milieu homogène (organisé par le même ensemble de rapports socio-structurels): ouvriers et artisans de la boulangerie (Bertaux), paysans d'un même village (Elegoet), ouvriers-paysans des environs de la même ville (Karpaty), membres de l'élite d'un même pays (Camargo), jeunes d'origine ouvrière de la banlieue parisienne (Mauger et Fossé-Poliak).

2. Les fonctions des récits de vie dans le processus de recherche

Chaque chercheur, selon l'objet sociologique étudié, selon l'école de pensée, selon les objectifs de la recherche, utilise le récit de vie dans un but déterminé, *"selon qu'on l'incorpore au stade exploratoire, au stade analytique ou au stade de la synthèse, on lui fera remplir une fonction différente; on ne le lira pas de la même façon; ce sera toujours le même récit, mais inséré dans des contextes différents"* (Bertaux, 1986 :25).

Une revue de la littérature sur ce sujet nous permet de conclure que les fonctions des récits de vie dans le processus de recherche sont les suivantes:
a). La fonction exploratoire (Bertaux 1986 :21-33) dont les phases les plus importantes sont la cueillette de quelques récits de vie, leur utilisation extensive

www.sufletoltenesc.ro

(couvrir le plus possible d'aspects de la vie sociale), leur utilisation intensive, centrée sur un aspect particulier, le résultat désiré étant de faire émerger les lignes de force, les enjeux, les "noeuds" du terrain.
b). La fonction analytique et vérificatrice. L'objectif poursuivi est l'analyse avec deux moments importants: le premier est la construction d'une "théorie", le passages des "idées" aux hypothèses, le deuxième étant la vérification, la consolidation empirique des interprétations avancées.
c). La fonction expressive intervient au stade de la synthèse. Il y a deux utilisations possibles des récits de vie: illustrer tel ou tel point de l'argumentation sociologique par un "exemple" tiré d'un récit de vie ou la réécriture du récit de vie (la solution Oscar Lewis).

Ces trois fonctions des récits de vie se retrouvent dans les textes de tous les auteurs analysés. Gaston Pineau (Pineau 1986 : 131-146) ajoute une quatrième fonction des récits de vie, la fonction formative. Pour lui, l'histoire de vie est bi-fonctionnelle, elle est cognitive et formative à la fois. "Connaître" est aussi important qu' "agir" et, en l'occurrence, "former".

Il y a encore quelques fonctions des récits de vie qui apparaissent dans les ouvrages de Ferrarotti (la fonction euristique, qui, au fond, est synonyme avec la fonction cognitive de Gaston Pineau et la fonction exploratoire des autres auteurs), de J.-L. Le Grand (la fonction euristique implicationnelle) ou de J.Peneff (la fonction documentaire). On peut considérer les trois dernières fonctions comme synonymes, elles recouvrant la même sphère que la fonction exploratoire, telle que présentée par Daniel Bertaux.

3. Le triangle du Récit de vie

Dans les analyses qui utilisent la méthode des récits de vie, on revient souvent autour de trois notions: entretien, chercheur et informateur. Le triangle Entretien/ Chercheur/Informateur est fondamental, parce que tout se joue au niveau des relations qui s'établissent entre ces trois pôles. C'est un triangle, comme les triangles sémiotiques, avec double flèche entre Chercheur-Informateur, une flèche unique dirigée vers le pôle Entretien entre Informateur/Entretien et entre Chercheur/Entretien.
3.1. Le pôle Informateur. L'informateur représente le sujet de son récit. Son rôle est d'exprimer une idéologie particulière, mais, en même temps, il réfléchit sur sa vie, tout en la racontant (donc, un rôle de recherche, la fonction formative de Gaston Pineau). Pour Sapir, l'informateur est un "échantillon de la communauté" parce qu'à travers ses yeux, on regarde son monde. Il doit avoir une conscience réflexive et rompre la relation de dépendance qui peut s'établir avec le chercheur.
3.2. Le pôle Chercheur. Le "portrait robot" du chercheur qui utilise la méthode des récits de vie pourrait être le suivant: il fixe, au départ, les règles du jeu et établit la communication avec l'informateur (Desmarais 1986 :69-70). C'est lui qui le choisit, le contacte, établit le rendez-vous (de préférence au domicile de l'informateur, endroit capable de fournir une énorme quantité d'informations

www.sufletoltenesc.ro

supplémentaires nécessaires à l'analyse), précise les thèmes de recherche, développe brièvement, avec clarté et simplicité, les sous-thèmes. Même si le chercheur a un guide d'entretien pointu et rigoureux au moment de l'entrevue, il doit provoquer le récit de l'autre, en le dirigeant avec habilité et flexibilité, sans donner l'impression qu'il suit un schéma fixe de questions. Le résultat dépend de la qualité de l'interaction qui s'établit avec l'informateur. Même s'il doit être rigoureux dans la conduite de l'entrevue, le chercheur a à faire preuve de "sensibilité éthique et relationnelle" (Ferrarotti 1983 :16), il doit favoriser la disposition à l'objectivité de la part de l'informateur. Et, de même, il doit montrer une attitude de compréhension, d'empathie et d'ouverture vers l'autre (Bertaux-Wiame 1986 :92).

Les relations qui s'établissent entre le chercheur et l'informateur sont complexes.

Dans le champ sociolinguistique de l'histoire de vie - affirme à juste raison Gaston Pineau (Pineau, (1986 :142) - *les locuteurs et les interlocuteurs occupent, au départ, des positions épistémologiques partiellement opposées, avec des chemins inverses à parcourir pour établir un système de communication. Le locuteur est immergé dans son vécu et doit s'en distancer verbalement, se dédoubler symboliquement, pour créer, pour sa part, l'espace de communication; l'interlocuteur, lui, sans perdre son altérité radicale, doit s'approcher de ce vécu [...]. Par ces déplacements réciproques, un espace et un système peuvent se construire, fonctionner et produire […].*

La notion d' "écoute attentive" revient systématiquement chez tous les chercheurs. Pour Ferrarotti, par exemple, elle représente *"une technique de l'écoute dans laquelle, entre chercheur et groupe enquêté, s'établit sur un pied d'égalité, une communication non seulement correcte méthodologiquement, mais aussi humainement significative (cette signification n'étant pas un ajout facultatif moralisant, mais partie intégrante et garantie de la correction méthodologique)"* (Ferrarotti 1983:142).

3.3. Le pôle Entretien. *"La construction d'un récit de vie exige une interaction entre deux personnes, qui se vit sous la forme d'une tension entre le cadre formel que le chercheur porte et la rencontre de deux subjectivités"* (Desmarais 1986:14). L'entretien est, donc, un dispositif socio-institutionnel et Catani a raison quand il considère *"l'histoire de vie sociale (comme) un change oral ritualisé"*.

D'où l'importance du respect des étapes de son déroulement:

a). un premier contact téléphonique, pendant lequel le chercheur présente les objectifs généraux de la recherche, le déroulement de l'entretien, l'utilisation du magnétophone, les garanties de confidentialité (contrat de confiance)

b). la préparation pour l'entretien. Les deux, chercheur et informateur, se préparent pour la rencontre. La préparation est plus difficile pour le chercheur, qui s'est bien préparé "théoriquement" pour la rencontre. Il a à sa disposition

www.sufletoltenesc.ro

plusieurs attitudes possibles, dont il va choisir celle qui s'adapte le mieux à sa recherche. Il peut choisir une attitude non-directive, libre, s'il s'intéresse à un objet de type rapports socio-symboliques et s'il entre dans le champ de la psycho-biographie, centrée sur la personne, relation dans laquelle le chercheur s'efface, facilitant et encourageant la production du récit. S'il cherche à connaître des rapports du type socio-structurel, le chercheur va adopter une attitude semi-directive, en se plaçant dans le champ de l'ethno-biographie, centrée sur l'événement. Dans ce cas, le chercheur oriente le récit, interroge, suscite un travail particulier de mémorisation de la art de l'informateur, tout en réalisant une combinaison habile d'écoute attentive et de questionnement (Thompson, (1980 :255). L'attitude semi-directive dans la conduite d'un entretien *"permet un contrôle minimal du processus de mémorisation et une liberté maximale laissée au narrateur"* (Panet-Raymond, Poirier 1986 :119). S'il veut obtenir des informations générales, surtout pour la première partie de sa recherche, le chercheur va adopter une attitude directive, possible et acceptable seulement pour cette partie initiale de la recherche. Mais, toutes ces trois attitudes ont un dénominateur commun: la clause de complicité, sans laquelle la communication ne s'établit pas réellement.

4. Les usages du récit de vie

4.1. Le récit de vie comme témoignage unique. C'est le récit de vie clos sur lui-même, le chercheur voulant donner à la banalité de la vie quotidienne une dimension sociologique, historique ou littéraire, tout en mettant en évidence la valeur intrinsèque du document personnel. C'est un récit isolé, objet composite entre science et littérature. Ce type d'usage du récit de vie a une profonde valeur anthropologique, en présentant la vie dans des termes significatifs pour ceux qui l'ont vécue.

4.2. Le récit de vie comme élément d'une recherche. Dans ce cas, le récit de vie devient un instrument essentiel de la recherche en sciences humaines. Il peut être:

a). un élément important au moment du démarrage d'une enquête exploratoire, étant utilisé comme méthode de familiarisation du chercheur avec la situation qu'il veut étudier, pour pouvoir, ensuite, formuler des hypothèses.

b). un élément complémentaire d'une enquête (ex. Thomas et Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*);

c).un élément qui illustre et complète les résultats d'une recherche utilisant conjointement d'autres méthodes.

4.3. Les récits de vie croisés. Les récits de vie croisés ont comme fondement un souci de visée holistique et une préoccupation marquée de vérification des données. Ils permettent la manifestation de l'"effet de distanciation", chaque vie étant relativisée et mise en perspective par les autres. Les récits de vie croisés ont la qualité d'offrir une visée multiple, centrée sur un seul objectif, une formation sociale à dimensions démographiques réduites.

www.sufletoltenesc.ro

5. Traitement du matériel (le récit de vie unique)

Selon Jean Poirier (Poirier, Clapier-Valladon, Raybaut 1983 : 73-135) le traitement du matériel offert par un récit de vie unique comprend plusieurs phases:

5.1. Transcription intégrale et non-commentée du matériel brut recueilli à travers les phases de l'écoute attentive, répétée, de la transcription et de l'observation du non-verbal, des gestes linguistiques (les gestes qui accompagnent le raisonnement, doublent la parole, accentuent le contenu du discours et constituent la traduction corporelle du processus de la pensée, les gestes qui complètent ou remplacent la parole (mimiques, gestes, mouvements corporels) et des gestes interactifs (les gestes de familiarité et la proxémie (l'utilisation de l'espace par les intervenants);

5.2. Recherche de la lisibilité - élaboration du récit avec une nouvelle lecture quand l'on supprime les interjections, les répétitions inutiles, les mots sans suite et l'on rectifie la ponctuation, sans dénaturer la forme de l'expression du locuteur.

5.3. Assemblage et mise en ordre du récit. Pour ce qui est de l'assemblage on effectue les rapprochements avec les narrations antérieures d'une même situation, on met en évidence les éléments qui apportent des suppléments d'information. La mise en ordre chronologique et/ou thématique représente la présentation chronologique (dans les travaux bio- ou autobiographiques ou dans la présentation thématique qui implique une analyse de contenu préalable par des catégories tirées du corpus et une organisation des données en idées-force et événements essentiels.

5.4. Présentation définitive du récit de vie: la frappe définitive (le texte à la première personne du singulier, avec des notes infra-paginales documentées (éléments d'information supplémentaires) et avec d'autres documents (photos, graphiques, reproductions, croquis, plans, cartes, etc.). La présentation vise l'encadrement du texte (avant-propos, préface, postface, dans lesquels le chercheur donne des explications sur les modalités utilisées pour recueillir le texte oral et sur ses méthodes de travail) et les commentaires (en bas de page, annexes à la fin du texte; analyse du contenu latent et du contenu manifeste) ouvrent plusieurs possibilités interprétatives (lecture sociologique, culturaliste, psychologique, behavioriste, caractérologique, etc.).

6. Analyse de contenu d'un corpus de récits de vie

C'est toujours Jean Poirier (Poirier, Clapier-Valladon, Raybaut 1983 : 150-204) qui propose une "dissection" minutieuse des étapes de l'analyse de contenu d'un corpus de récits de vie. Pour lui, le respect de ces étapes d'analyse est obligatoire, garantissant le succès de la recherche. Mais, la manière "comptable" d'envisager une analyse qualitative est, selon mon opinion, poussée trop loin. Donc:

www.sufletoltenesc.ro

6.1. La pré-analyse comprend la classification des documents; la transcription; l'écoute attentive et la lecture répétée (à ne pas confondre avec la notion d'écoute attentive, qui se manifeste pendant l'entretien);
6.2. La clarification du corpus comprend l'élaboration des profils biographiques. C'est une démarche clarifiante que le chercheur organise à partir des catégories a priori directement issues du caneva d'entretien. Il procède à une lecture attentive, afin d'arriver au repérage des thèmes et à leur regroupement d'une façon ordonnée.
6.3. La compréhension du corpus comprend deux étapes: la lecture inventaire (une lecture synchronique du corpus afin d'organiser les champs sémantiques des textes) et la lecture vocabulaire (les termes chargés de sens, personnalisés, faisant référence au vécu collectif).
6.4. L'organisation du corpus comprend les grilles d'analyse (analyse horizontale pour arriver à une "catégorisation" afin de fournir par condensation une représentation simplifiée des données brutes. Le choix de ces catégories obéit à certaines règles techniques (d'exclusion logique, de pertinence, d'homogénéité, d'efficacité). L'ensemble des grilles d'analyse constitue l'armature d'organisation et de décryptage du corpus qui permet de rendre compte du sens).
6.5. L'organisation catégorielle présuppose la reprise du corpus dans son ensemble et sa répartition dans des catégories. On découpe le texte sémantiquement (en unités de sens, on rassemble pour chacune des catégories thématiques les fragments s'y rapportant, la somme de ces inventaires permettant de reconstituer l'univers du discours et d'en effectuer un compte rendu horizontal. Cette réécriture peut être exhaustive (lorsque les récits de vie sont courts) ou bien synthétique.
6.6. La sommation des récits de vie est une analyse horizontale qui implique un travail sur l'ensemble du corpus, chaque récit de vie étant considéré comme un élément d'information. Cette analyse peut conduire à deux types de démarches: soit à une présentation synthétique d'un discours unique, modulé par juxtaposition des récits de vie, soit à une analyse quantitative.
6.7. L'analyse quantitative. Lazarsfeld disait que l'une des caractéristiques de l'analyse de contenu, par rapport à l'explication de texte, est d'aboutir à la quantification. Mais, cette quantification (qui implique, selon nous, un nombre assez grand de récits de vie) n'est pas du tout pertinente pour l'analyse, elle n'apportant pas d'éléments supplémentaires d'information, qui viennent éclaircir autrement les données analysées qualitativement.
6.8. Le compte rendu final (le montage - synthèse). Le chercheur élabore un récit unique, donnant à la fois une vision globale du corpus et un aspect individualisé au texte final. L'analyse horizontale fournit l'éventail des sujets abordés par les narrateurs. Chaque thème est présent, à l'aide du texte lui-même et permet de réunir en un discours unique à multiples facettes l'ensemble des récits de vie. Le compte rendu final s'élabore à partir des mots introducteurs et des grilles d'analyse, en prenant en considération les thèmes communs et les

www.sufletoltenesc.ro

nuances. Il constitue un montage dont la structure est celle des grilles d'analyse qui découpent le texte final avec titres et sous-titres.
6.9. Contrôle et commentaire présupposent le contrôle de l'enquête, c'est-à-dire le contrôle des noyaux thématiques de l'information à d'autres sources et, enfin, les commentaires finales.

Malgré la manière systématique et exhaustive dans laquelle Poirier présente les étapes de l'analyse d'un corpus de récits de vie, nous apprécions plus la manière de travail de Daniel Bertaux, pour lequel l'analyse se poursuit tout au long de la recherche, elle n'étant pas une étape bien distincte de ce processus global. Au contraire, elle consiste à construire progressivement et avec patience une représentation de l'objet sociologique enquêté.

7. En guise de conclusion

Méthode généreuse, amplement utilisée dans les sciences humaines, le récit de vie s'ouvre vers la sociolinguistique et la littérature. A partir d'une "histoire de vie" longuement travaillée par le chercheur, le lecteur retrouve un récit, dont les origines ne comptent pas, mais à partir duquel il peut découvrir de profondes significations. Au fond, c'est le but du jeu. Littérature et sciences de la communication s'épousent heureusement pour donner "une vision cumulative, multiple et panoramique" (Lewis 1965 :5) de la vie sous toutes ses formes.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE:

Balan, Jorge, Jelin, Elisabeth 1980, "La structure sociale dans la biographie personnelle", dans *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIX, nouvelle série, 27-e année, juillet-décembre, Paris, PUF.
Bertaux, Daniel 1980. "L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités", dans *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIX, nouvelle série, 27-e année, juillet-décembre, Paris, PUF.
— 1986. "Fonctions diverses des récits de vie dans le processus de recherche", dans Danielle
Desmarais, Paul Grell, *Les récits de vie, théorie, méthodes et trajectoires types*, Montréal, Editions Saint Martin.
Bertaux-Wiame, Isabelle 1986. "Mobilisations féminines et trajectoires familiales: une démarche ethnosociologique", dans D.Desmarais, P.Grell, *Les récits de vie, théorie, méthodes et trajectoires types*, Montréal, Editions Saint Martin.
Desmarais, Danielle, Grell, Paul (sous la direction de) 1986. *Les récits de vie, théorie, méthodes et trajectoires types*, Montréal, Editions Saint Martin.
Desmarais, Danielle 1986. "Chômage, travail salarié et vie domestique: esquisse d'une trajectoire sociale", dans D.Desmarais, P.Grell, *Les récits de vie, théorie, méthodes et trajectoires types*, Montréal, Editions Saint Martin.

www.sufletoltenesc.ro

Ferrarotti, Franco 1980. "Les biographies comme instrument analytique et interprétatif", *dans Cahiers internationaux de sociologie*, vol.LXIX, nouvelle série, 27-année, juillet-décembre, Paris, PUF.

— 1983. *Histoire et histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Klincksieck.

Gagnon, Nicole 1980. "Données autobiographiques et praxis culturelle", *dans Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIX, nouvelle série, 27-e année, juillet-décembre, Paris, PUF.

Lewis, Oscar 1965. *Les enfants de Sanchez. Autobiographie d'une famille mexicaine*, Paris, Gallimard.

Panet-Raymond, Jean, Poirier, Charlotte 1986."L'utilisation des récits de vie dans une enquête statistique", dans Danielle Desmarais, Paul Grell, *Les récits de vie, théorie, méthodes et trajectoires types*, Montréal, Editions Saint Martin.

Pineau, Gaston 1986. "Dialectique des histoires de vie: dans Danielle Desmarais, Paul Grell, *Les récits de vie, théorie, méthodes et trajectoires types*, Montréal, Editions Saint Martin.

Poirier, Jean, Clapier-Valladon, Simone, Raybaut, Paul 1983. *Les récits de vie. Théorie et pratique*, Paris, PUF.

Thompson, Paul 1980. "Des récits de vie à l'analyse du changement social", *dans Cahiers internationaux de sociologie*, vol.LXIX, nouvelle série, 27-e année, juillet-décembre, Paris, PUF.

Zeldin, Théodore 1994. *Les Français et l'histoire intime de l'humanité*, Paris, Fayard.

www.sufletoltenesc.ro

Biografia socială purtătoare de semne culturale

RODICA RALIADE

În ultimele decenii, în afara sociologilor, cercetătorii etnologi apelează tot mai des la biografia socială ca *„metodă de (auto)înregistrare a experienței de viață a individului, document personal neoficial, utilizat în structura faptelor, activităților, aspirațiilor, a universului de gândire şi simțire proprii individului, dar şi a condițiilor social-economice concrete în care acesta trăieşte”* (Zamfir, Vlăsceanu1993:68-71).

Prezentul material abordează aspectul oral al biografiei sociale care, spre deosebire de cel scriptic, pe parcursul derulării se îmbogățeşte, alunecă spre amintire, confesiunile devenind reprezentări individuale ale memoriei colective. Prin oralitate, memoria colectivă înglobantă este stimulată, trăită cu intensitate de membrii comunității sau ai grupului, atunci când *„vorbesc, ascultă spre a vorbi ulterior sau se observă vorbind şi ascultând”* (Golopenția 2000:35-65).

Itinerarul nostru etnologic este o incursiune în biografia socială orală, conturată în context conversațional. Cercetările de teren întreprinse în Bucureşti, în cadrul proiectului *Istorii orale şi identități narative*, au urmărit realizarea unor anchete de istorie orală, pe un eşantion local format din reprezentanți ai unor meserii pe cale de dispariție. Din materialul cules prezentăm biografia socială a unui meşter bucureştean (S. Stal), pentru cei apropriați „nea Sandu”, care închiriase în centrul capitalei, la subsolul blocului din B-dul N. Bălcescu, nr. 24, un mic spațiu pentru un atelier de lăcătuşărie. La data realizării interviului, meşterul avea 75 de ani. Imediat după evenimentele din decembrie 1989, cu forțe proprii, îşi deschide un mic atelier, încercând să refacă statutul de lucrător independent, aşa cum îl înțelegea, conform tradițiilor interbelice. Greutățile apărute în anii de după decembrie 1989 îl descumpănesc. În iunie 2000, când am început interviul, meşterul se gândea să renunțe la temerara sa încercare. Din păcate, nu a mai apucat să ia o hotărâre. În urma decesului neaşteptat, survenit în februarie 2001, în spațiul micului atelier de la subsolul blocului, s-a extins un Internet café. Unul din multele exemple în care economia de piață aducea schimbări în concordanță cu propriile reguli, înlocuind o inițiativă particulară care avea drept obiect lăcătuşeria, îndeletnicire de tip tradițional, cu o altă meserie, cea de comercializare a informațiilor.

www.sufletoltenesc.ro

Design-ul studiului de caz
Particularităţi ale cazului

- *Aspecte deontologice*

Relaţiile meşter-client au reprezentat contextul generic, faza iniţială de cunoaştere reciprocă; ulterior, prin câştigarea treptată a încrederii meşterului, persoană rezervată, cu un aer de tăcută nemulţumire, s-a ajuns la crearea raportului relator-confesor, cercetătorul căpătând, în faţa lui nea Sandu, statutul de interlocutor.

Cercetătorul şi-a permis în timpul înregistrărilor o relativă dirijare a succesiunii cronologico-evenimenţială a povestirilor, pe baza unei scheme itemice, dar lăsându-i informatorului deplina libertate de a monologa în momentele de continuitate narativă fluidă, indiferent de subiectul abordat.

Discuţiile au avut loc numai în atelierul de lucru al meşterului, în timp ce nea Sandu executa comenzile primite. Dacă obosea sau dacă, între timp, apărea câte un client cu o comandă mai dificilă, discuţiile se întrerupeau şi continuau în funcţie de „programarea" făcută de meşter.

Înregistrările s-au realizat în aproximativ două luni (iunie-iulie 2000), la intervale de o săptămână-două, în timpul unor discuţii care durau între o jumătate de oră şi o oră, pentru a evita, pe cât posibil, incomodarea intervievatului; uneori discuţia se amâna, din pricina indispoziţiei meşterului. Riscul de a pierde unele episoade din biografia interlocutorului devine în astfel de cazuri inevitabil.

- *Situaţia de povestit – mediu conversaţional*

Atelierul, locul de desfăşurare a discuţiilor, spaţiu de producere şi de vânzare (chei, broaşte, diverse mecanisme de securizare) în care meşterul avea un permanent contact cu clienţii, şi-a dovedit valenţele centripete de creare a dialogului. Aşa s-a ajuns la apariţia ad-hoc a unui grup de conversaţie printre care şi o rudă a meşterului, care intervenea cu completări, comentarii sau îndemnuri stimulatorii, de pildă: *„Da' spune-o şi pe-aia cu…"*, (către cercetător) : *„Nu ştiţi ce-a păţit? Să vă spună…"*. Întâmplător, câte un client ocazional intervenea în discuţie, diversificând aria conversaţională.

O culegere de teren gândită ca un interviu s-a transformat într-un mediu conversaţional generator de intermemorie. *„Voi rezerva pentru această memorie vorbită, activată şi hrănită de dialog, termenul de intermemorie, afirmând în esenţă că este aspectul cel mai dinamic al unei memorii colective"*. (Golopenţia 2000:48)

În spaţiul de conversaţie se derulau istorii conversaţionale care conţineau nuclee narative autobiografice, închegate în timpul discuţiilor. Conversaţia favoriza decantări, consolidări şi îmbogăţiri ale capitalului de memorie individuală. Relatările erau adesea rezultatul unor meditaţii personale asupra

www.sufletoltenesc.ro

vieții cotidiene, a realității, cu repercusiuni psihologice personale, probabil rezultanta unor conversații anterioare din familie sau cu anturajul apropiat. **Intermemoria, memoria vorbită, stimulată şi îmbogățită de dialog, devenea factor de emergență al memoriei individuale pentru fiecare participant la conversație:** meşter, ruda acestuia, clientul ocazional, inclusiv cercetătorul. Contextul conversațional contura episodic biografiile sociale ale fiecărui interlocutor în parte.

În cursul discuțiilor aveau loc şi schimbări de roluri între locutor-ilocutor-perlocutor[1], respectiv povestitor-ascultător-comentator-emițător psihologic. Materialul înregistrat audio cuprinde povestirile meşterului şi intervențiile celorlalți, acestea din urmă rămânând în subsidiar, pentru materialul nostru. Structural, episoadele narate au limite despărțitoare, întreruperi fortuite, dar şi glisări de la o temă de discuție la alta, ca un inevitabil joc al memoriei. De aici caracterul mozaicat al conținutului relatărilor.

Repertoriul narativ cules, axat pe biografia socială orală, este predominat de fapte diverse, povestiri reale (amintiri legate de copilărie, familie, armată, profesie) şi anecdote (bancuri)*;* pe lângă acestea apar şi zvonuri, „bârfe" despre personalități ale momentului, care, cu timpul, pot intra în uitare sau, dimpotrivă, să îmbogățească repertoriul anecdotic al memoriei colective, în măsura în care povestirea se stereotipizează.

- *Biografia socială – autoportret narativ şi identitate culturală*

Ca metodă de diagnostic social, informațiile oferite de biografia socială orală sunt analizabile din perspectiva sociologiei şi istoriei în general, a psihologiei socio-culturale, a etnologiei ş.a. *Psihosociologic*, biografia socială are relevanță identitar-culturală.

„…Fiecare identitate socială este purtătoare a unui model cultural asumat, rezultantă a inferențelor şi interferențelor socioculturale la un moment dat" (Costea 2000:64).

Demersul nostru este centrat pe tipul oral al biografiei sociale, în care comunicarea orală reflectă un comportament socio-cultural (mesaj-relație) determinat de contextul situațional şi discursiv, expresie a simbolurilor înrădăcinate în subconştientul colectiv. Prin narativitate orală, biografia socială, ca deținătoare de mărci identitare, oferă deschidere asupra imaginii sinelui, asupra orizontului cultural identitar al intervievatului.

Biografia socială orală trăieşte prin actul performării; ea moare odată cu dispariția din viață a „posesorului de biografie", transmițându-se urmaşilor direcți numai secvențe deosebite, ieşite din comun, din viața înaintaşului,

[1] *"Actele ilocutorii sunt acte instituționale, convenționale, cvasi-rituale, prin intermediul cărora actele perlocutorii corespund consecințelor psihologice, individuale, non-convenționale ale actului locutoriu sau/şi ilocutoriu. Exemple de acte perlocutorii sunt : a irita, a încânta, a plictisi, a interesa etc"* (Golopenția 2000:48).

www.sufletoltenesc.ro

apărând o interesantă simbioză mentală între cultul morţilor, bazat pe memoria colectivităţii, cu crearea unui model cultural-comportamental de clan, transmisibil pe linie genealogică.

Itemii fixaţi de cercetător devin scheletul narativ al biografiei, schemă care intră sub incidenţa unei anumite structuri redundante, cu valenţe perene, îmbogăţirea acesteia rămânând tributară variabilelor narativităţii orale. Naraţiunile componenţiale au caracter eterogen. Organizările de conţinut presupun dinamicile simbolice ale realităţii sociale. Relatările lui nea Sandu sunt o grilă de evaluare socială, la nivel istoric, politic, cultural, atât diacronic cât şi sincronic, fără să fie o gândire obiectivă, ci mai curând o reconstrucţie a mediului, o instanţă intermediară între informaţie, percepţie, atitudine şi imagine. Îl descoperim pe meşter, capacitatea sa de comunicare cu exteriorul, de orientare în lumea din jurul său, posibilităţile de adaptare, de articulare a propriului eu la evenimente. Pe măsură ce-şi deapănă amintirile despre anii copilăriei, ai adolescenţei, ai formării sale profesionale, locutorul face frecvente treceri dintr-un registru temporal în altul, de la trecut la prezent şi de la prezent spre trecut, într-un permanent sistem relaţional asigurat de fluxul memoriei.

Trăirea ipostazelor identitare

Identitatea este *„ideea pe care fiecare şi-o face despre sine însuşi şi care conţine istoria sa personală, opiniile privind capacităţile sale, posibilităţile şi aşteptările sale, definirea locului său în lume”*(Costea 2000:17). Individul îşi construieşte imaginea sinelui în raport cu imaginea grupului integrator sau a altor grupuri, ca şi a inter-relaţiilor dintre acestea.

„Când vorbim de identitatea culturală a unei persoane, semnificăm identitatea sa globală, adică o constelaţie de mai multe identificări particulare corespunzând la tot atâtea apartenenţe culturale distincte” (Perotti 1994:18): limbă, obiceiuri, norme de conduită, religie, valori ş.a. Biografia socială orală se dovedeşte posesoare a acestei constelaţii identitare în a cărei diversitate sunt incluse, după cum am menţionat, *identitatea lingvistică, etnică, religioasă, profesională, poetică* ş.a.

Potrivit liniei de concordanţă particular-colectiv, indivizii îşi extrag singularitatea din unitatea temporală de viaţă a grupului aparţinător. Astfel se explică cum autobiografia unui meşter septuagenar aduce informaţii istorice suplimentare, din interiorul evenimentelor, şi decodează generalul socio-cultural a şase decenii de viaţă bucureşteană.

Din cele povestite de meşter, descifrăm o personalitate construită pe o esenţă dihotomică: una identitar etnică osmotică (evreiască-românească) şi alta identitar politică, sub aspect ideologic antitetică, prin conştientizarea opoziţiei formă-fond, teorie-modalităţi de aplicare practică a teoriei, în sistemul politic comunist.

Comunicarea inter şi intragrupală regizează interferenţa modelelor culturale ca decelarea între modele preferenţiale – modele facultative.

www.sufletoltenesc.ro

Identitatea etnică şi-o mărturiseşte de la bun început, fără rezerve; faţă de identitatea sa politică este mult mai rezervat: ne-o dezvăluie doar provocat de un membru al grupului de conversaţie, o rudă care cunoaşte amănunte din viaţa intervievatului.

Chiar dacă discuţia este dirijată spre problemele profesionale, inevitabil apar subiecte obsesive, care i-au marcat viaţa; modul de percepere a comunităţii evreieşti din România în timpul războiului şi după 1990, de către presă şi elitele politice, nemulţumirile, dezamăgirile legate de evoluţia economico-politică a ţării, birocraţia şi neajunsurile de care se izbeşte micul meseriaş, într-un sistem economic care acordă mult prea puţine facilităţi categoriei socio-profesionale pe care o reprezintă.

Nea Sandu îşi asumă interculturalitatea româno-iudaică, trăită ca normalitate, atâta timp cât variabilele contextului socio-politic nu creează frustrări. Simbolurile culturale, înrădăcinate în subconştientul colectiv sunt vehiculate de discursul verbal şi non-verbal al meşterului, purtând pecetea particularului ce transpare dincolo de experienţa de viaţă, de capitalul informaţional şi de exerciţiul retoric al intervievatului.

Diversitatea identitară a unei persoane include şi *identitatea politică.* Când apartenenţa politică nu se opreşte la suprafaţa de imagine pe care individul urmăreşte s-o transmită celor din jur, ci este un fapt de conştiinţă, de convingere sinceră, în concordanţă cu modul propriu de organizare şi evaluare a realităţii socio-politice, aceasta poate avea imense repercusiuni asupra evoluţiei existenţei individului, ca şi în cazul de faţă.

Biografia orală – diversitate identitar-cultuală (etnică, urbană, politică, profesională, religioasă ş.a.)

Aflăm de la meşter că s-a născut în Bucureşti, în cartierul Dudeşti, la 7 martie 1925, într-o familie de origine iudaică. Locuiau într-o casă închiriată, în aceeaşi curte, mai multe familii. Tatăl, tapiţer, îşi întreţinea familia prin obţinerea de contracte ocazionale.

„Tata? Tapiţer vestit, nu aşa… toate teatrele îl angajau. Nu permanent. O stagiune. Pe atunci nu exista ajutor de şomaj. Naţional liberalii şi naţional ţărăniştii nu dădeau. Acum da, că sunt împinşi de la spate”. Crescut de o mamă adoptivă, având doar o soră mai mică, din a doua căsătorie a tatălui, nea Sandu începe să muncească de la 14 ani.

Pentru că a copilărit şi a muncit o viaţă întreagă în Bucureşti, biografia lui nea Sandu este purtătoare de mărci cultural-urbane bucureştene; spaţiul urban al capitalei din perioada interbelică şi postbelică a avut un important rol formator al personalităţii intervievatului. El deapănă cu plăcere amintiri despre vechile cartiere ale Bucureştiului, cu micile bucurii ale locuitorilor de odinioară, jocurile copilăriei. Moşii.

www.sufletoltenesc.ro

„Bucureştii de altă dată în 80-85% din teritoriu erau mahalale. Sigur, cu cât te apropriai de centru. Răsăreau câte o vilă, un bloc. Restul erau mahalale cu străzi nepavate, cu câte o cişmea în mijlocul străzii, care lumea iarna o împacheta cu scânduri, cu bălegar, ca să nu înghețe şi făcea pic… pic… pic… să curgă când era gerul mai mare şi oamenii veneau şi-şi luau apă. Asta era! Oamenii unde se spălau? Îți spun: luau în casă un lighean, încălzeau apă sau o încălzeau pe jumătate şi se spălau cu săpun de casă, de necasă şi se spălau aşa; gata, aşa era, ce baie, care baie? Aşa o viață de ducea. În unele curți mai erau puțuri americane, aşa se numeau, erau cam aşa de lungi (meşterul arată prin gesturi circa 50-80 de cm) *o circumferință cam* (arată cam 30 de cm) *cam aşa de înalte* (prin gesturi fixează din nou lungimea) *era acolo jos o supapă aşa, când intra apa, se dădea supapa aşa* (prin gesturi arată că se ridica) *când o trăgeai, presiunea apei o dădea în jos. Că mai curgea, mai curgea, da când o aduceai sus, era apă. Asta era viața".*

<Distracțiile?>

„La moşi, la bâlci? Ce să vezi la Moşi? În scrânciob, căluți, 2 lei costa, în lanțuri. La țară o horă cu lăutari, țambalagiu şi vioară. În Bucureşti, mai puțin. Pe Maria Tănase am cunoscut-o de două, trei ori… acum oamenii au radio şi televizor. Ştii dumneata ce însemna atunci un aparat de radio? La căşti. Aparatul de radio cu căşti l-am văzut când eram mic de vreo… 5 ani. Ştiu eu cât aveam pe atunci? … În Bucureşti, unde? La un vecin, da! Ce înțelegeam eu la cinci ani? Am pus la ureche, cânta. Eram copii amărâți, domne! Tata… Ba avea de lucru, ba nu… (…) Nu ne ardea de Maria Tănase. Nouă ne ardea de jucat mingea pe stradă. Cum era pe atunci, din cârpe, legată cu sfoară, cusută bine şi alta (sic!) era jocul nostru. Arşice jucam, da' rar şi-n special când venea Paştele, se vindeau mieii."

<Din ce se făceau arşicele?>

„Din oase de miel. N-ați văzut niciodată arşice? Din oase de miel de la genunchi, lua d'aici articulația lor, de-aici (arată genunchiul) *Era aşa, ca să ne aflăm în treabă. La noi, evreii, se juca foarte mult nuci. În special există două sărbători, sau o sărbătoare, nu mai rețin, când se joacă nuci. Se pune o scândură aşa* (arată cu mâna înclinată) *oblică şi se dă drumu la nucă şi nuca se rostogoleşte şi stă. Vine altu şi… vine 4-5-6. Cine ciocăneşte nuca le ia pe toate. Cine ciocăneşte nuca… dacă se izbesc nucile una de alta. Dacă le izbeai, le luai pe toate.*

<Ce mai jucați în copilărie?> *Mingea, "de-a v-ați ascunselea","ereții şi porumbeii", tot p'atuncea şotron, chestii d'astea.*
<Ați stat cu bunicii?> (voce tristă) *Nu, n-am stat cu bunicii.*

www.sufletoltenesc.ro

<Aţi ascultat poveşti în copilărie?>

Nu. La noi poveştile erau altfel. Când te îmbolnăveai. Dacă te îmbolnăveai, atunci, mama lua un pahar de apă, nişte cărbuni şi-i băga în apă, în pahar. Cărbunele se stingea. Unele rămâneau jos. Dacă se urcau sus, înseamnă că te-a deocheat un bărbat, care se lăsa jos, însemna că te-a deocheat o femeie, d-asta eşti bolnav, că te-a deocheat.

Observăm că nea Sandu asimilează "povestea" cu credinţa; conştient de diferenţa pe care o face, evidenţiază departajarea prin aserţiunea *"la noi poveştile erau altfel"*.

Problemele financiare îl urmăreau mereu. Nea Sandu îşi aminteşte cum familia era nevoită să se mute cam din an în an, numai noaptea, de teama proprietarului, nereuşind să-şi achite integral chiria.

"Ştiţi cum era pe vremea aia? Noi nu puteam să ne mutăm numai /sic!/ noaptea, ca să nu ştie proprietarul. Nu stăteam mai mult de un an, un an jumate… Eu niciodată n-am avut cărţi. De la şcoală ne-a dat toată lista… Din 7-8 cărţi aranjam 2-3 şi ca mine erau şi alţii. La noi toată grija era să ai cu ce să mănânci, o haină mai aşa…"

Situaţia materială precară a familiei îl va obliga ca, la încheierea a 8 clase, să înveţe o meserie, pentru a aduce un ban în casă.

Urmărim răspunsurile intervievatului, legate de anii 1938-1944, anii săi de formare profesională.

<Unde aţi învăţat meserie?>

"Şi-am învăţat meserie la unu'Gh. Petrovici, Şoseaua Basarab, cum se numea p'atuncea, nr. 34, din Bucureşti"

<Un atelier mare?> *Hm… 16 oameni, 15 oameni-16.*

<Asta când s-a-ntâmplat?>

"*Asta s-a întâmplat în '38. Atunci aveam aproximativ 14 ani, 14 jumate… La acest atelier să lucra confecţii metalice, riglaje, porţi, uşi, ferestre şi-am lucrat până în … '41 când au venit legile rasiale, am fost luat la muncă obligatorie*".

Acesta este unul din punctele de referinţă identitară în cursul povestirii, când cercetătorul dă curs preferinţei interlocutorului de a mai spune mai multe despre anii de frustrare etnică, de trăire a excluderii din rândul majorităţii integratoare a Bucureştiului. Naraţiunea se conturează distinct ca o intersecţie a istoriei individuale cu cea a colectivităţii, osmoza vieţii comunităţii evreieşti cu cea a locuitorilor Bucureştiului, printre care trăia.

<Unde aţi lucrat la muncă obligatorie?>

"Muncă obligatorie am lucrat, în linii mari, la regimentul de gardă al mareşalului şi p'ormă m-au vărsat la apărarea pasivă, că în '44 intervenise

www.sufletoltenesc.ro

bombardamentul, 'n '44 intervenise, în aprilie, bombardamentul anglo-american".
<Ce făceaţi la regimentul de gardă al mareşalului?>
"*La regimentul de gardă al mareşalului aveam…* (trece de la o idee la alta; se opreşte din lucru şi se uită spre cercetător) *era fosta fermă a lu' Lupeasca, după emisiunea de radio, dacă ştiţi, spre Băneasa, cum te duci încolo spre Otopeni, pe partea stângă* (arată cu capul) *imediat spre emisiunea de radio, cum era atunci* (îşi reia lucrul). *Şi acolo era o fermă imensă. Cred că erau vreo 40-50 de hectare, plantaţi un măr, un prun, crescătorie de vaci, crescătorie de cai, crescătorie de viermi de mătase, crescătorie de …* (pe gânduri) *Ce dracu' nu era acolo? Uscătorie de zarzavaturi. "*
<Se făceau conservele?>
"Nu. Se luau morcovi, pătrunjel, şi alte, ţelină… se tocau mărunt, se uscau. Aveau nişte cuptoare care mergeau la o temperatură oarecare, unde se uscau, apoi veneau ambalate în ţiplă, (accentuează) atuncea nu era plastic, şi se vindeau la piaţă. Asta a mers până au venit bombardamentele. Apoi ne-au vărsat la apărarea pasivă. Apărarea pasivă, erai obligat să vii de dimineaţă, la ora şase, şase jumate, depinde cum era programul şi stăteai până la ora patru şi jumătate după masă, unde te trimitea în diverse locuri. Erau bombardamentele şi trebuia să dezgropi morţi, să înlături dărâmăturile, mă rog. Cea mai mare parte am făcut-o pe Calea Griviţei, de-a lungul căilor ferate. Asta a fost perioada mea."

Aflăm de la meşter că *"din decembrie 1940"*, cu venirea lui Antonescu, evreilor li se interzicea ocuparea unui loc de muncă. Atunci, singura şansă pentru ei era ca după orele obligatorii de prestare a *"muncii de folod obştesc"*, să găsească prin gospodăriile oamenilor *"o muncă fizică"*, cum era tăiatul lemnelor. Din ianuarie 1941, evreii au început să fie obligaţi şi la ajutoare pentru front, prin predarea a 6 cămăşi, 6 maiouri etc., lucruri pe care familia nu le poseda nici pentru nevoile personale. *"Dacă te sustrăgeai, te trimiteau în Transnistria". "Tata nu mai ştia ce să facă: pentru că nu aveau voie să lucreze, nu mai aveau resurse". "Veneau ajutoare din America, dar nu ajungeau".*

Identitatea profesională

Primul loc de muncă îl va ocupa abia după 1944, la primărie, dar cea mai lungă perioadă, 26 de ani, va lucra ca mecanic-lăcătuş, la întreprinderea bucureşteană de produse zaharoase, EXCELENTA.

<Unde era?> *"Pe şoseaua Viilor".*
<Mai există şi azi?> *"Este şi astăzi."* <Cu acelaşi profil?> *"Cu acelaşi profil. Nu ştiu dacă mai are producţia din trecut, da'profilu' e tot ăla".*

www.sufletoltenesc.ro

<Cum ajungeai meşter?>
"Erai ucenic, al doilea an începeai să fii calfă, p'ormă, anul III calfă, aşa se numea, calfă, şi după aia, în anul IV eşea lucrător. Destul de greu, pentru mine a fost destul de greu, că trebuia să lupt cu legile rasiale, în perioada aia nu te angaja nimeni. Până în '44. Norocul nostru a fost că a intervenit comunitatea evreilor din Bucureşti, care văzând starea deplorabilă, ne-a adus în fiecare zi o masă şi pe urmă ne-a îmbrăcat în câte un costum de haine făcut din celofibră amestecat cu fibre, iar ca încălţăminte ne'-a dat nişte bocanci de lemn, cu balamale… Asta ne-a dat, că era mai ieftin."
<Alţi locuitori ai Bucureştiului purtau?>
"Lumea săracă purta. La cei săraci asta era. Şi aşa am reuşit să rezistăm până la 23 august . Pormă a început să [se] schimbe toată povestea. Ai început să devii cetăţean al României."

Intervievatul marchează cronologic trecerea de la trăirea izolaţionismului identitarului etnic la perceperea sinelui ca parte integrantă a majorităţii. Sub influenţa variabilelor sociale, centrul de greutate al identitarului cultural se deplasează spre politic.

Identitatea politică

În timpul povestirii, am observat diferenţa atitudinală de la relatarea unui eveniment la altul: momentele neplăcute din viaţă le spune cu glas scăzut, cerând întreruperea înregistrării. Imprimarea pe bandă este percepută ca o indiscreţie, ca o intruziune într-o intimitate pe care ar dori s-o dea uitării, de care nu-i face plăcere să-şi amintească. Supuse acestor interdicţii sunt amintirile legate de anii de puşcărie politică. Destăinuirile despre această perioadă au fost provocate de nepoată. La întrebarea cercetătorului, dacă a fost membru de partid, nea Sandu răspunde afirmativ.
*"Eu m-am cam certat cu ei (*Nepoata râde şi intervine:*"să spun o chestie: dânsu' s-a certat cu ei , a spus o chestie care nu era la locul ei, dar dânsu' este comunist convins, un comunist convins")".*
<Meşterul> *"Hai să-i spunem mai departe. Eu am făcut puşcărie comunistă. Şi totuşi a trebuit faţă de ei să pun mâna să dau în cap? Nuuu… S-au făcut cele mai mari greşeli. Abia în puşcărie am putut să văd eu* (accentuează şi silabiseşte) *nişte adevăruri."*

<Când aţi făcut?>
" '59-'64. Acolo am văzut loturi, loturi, nu aşa, un ţăran, doi. Loturi de 20-40 de ţărani. Era un lot de 60 de inşi de lângă Mangalia, care n-a vrut să intre în colectiv şi când a-nceput tot aşa, să-i preseze securitatea, au ieşit cu furci, cu secure, cu topoare, să se bată, cu ce-aveau ei pe-acolo. Sigur, ăştia au venit cu pistoale şi i-a pus cu botu' pe labe imediat… Toată politica era o banalitate (sic!). Una era dacă citeai statutul şi pusă-n practică… în practică era aşa…"

www.sufletoltenesc.ro

<Au mai fost muncitori închişi?>
"*Fost, fost… Păi, vrei să-ți spun câteva lucruri? Am fost la securitate, pe urmă la Jilava, de la Jilava m-au trimes la Grindu, o localitate, un sat în Deltă. De acolo m-a trimes la Periprava, de la Periprava la Şiştovca, altă comună, pe bac, apoi am fost eliberat (accentuează) şi țin să-ți spun că pe unde am trecut am văzut lucruri, care mă întrebam eu singur: (accentuează şi silabiseşte) ce ca-ut eu a-ici? Pentru că una era ce gândeam eu şi alta ce gândeau alții"*.

Teoretic, viața lui nea Sandu, ca muncitor şi membru de partid, după 1945, ar fi trebuit să se scurgă în parametrii normalității, dar într-un climat de anormalitate, în care valorile se erodau, justițiarul exprimat în opinii personale devenea factor agitatoric, de *„subminare a puterii de stat"*. Mărturia orală a lui nea Sandu este o imagine din interiorul evenimentelor, extrem de interesantă pentru înțelegerea în profunzime a faptelor şi a perioadei traversate de personajul septuagenar al cercetării noastre.

În povestirile meşterului există o frecventă vehiculare între trecut şi prezent, o ancorare a memoriei individuale în memoria colectivă a comunității evreieşti din România, cât şi a întregii societăți în mijlocul căreia a trăit, confesiunile sale reprezentând biografia socială a unui cetățean român ce-şi trăieşte interculturalitatea în mod firesc, acceptând integrarea ca mijloc de comunicare şi de expresie a propriului eu.

În întregul său, materialul cules are *valențe etnologice,* pregnant folclorice în anecdote; bancurile (anecdotele) cu şi despre evrei pe care nea Sandu le spune pe un ton şăgalnic. Meşterul dovedeşte simțul umorului şi darul de a crea atmosfera, când imită accentul specific evreiesc, pe care meşterul nu-l are, în cotidian. Mai mult, nea Sandu reconstruieşte o lume având talentul de a introduce în povestire stereotipiile de exprimare lingvistică şi comportamentală, extrem de frecventate într-o anumită perioadă, percepută de un posesor de interculturalitate româno-iudaică.

„Pe vremea lui Gheorghiu Dej, populația evreiască pleca în masă, cinci mii, şase mii, zilnic, zilnic, zilnic. La un moment dat zice să mai stăm de vorbă cu evreii. O mai pleca ei, dar nici în halul acesta, chiar toți, toți, toți. Şi-ntr-un sector, raion, cum era atuncea, se organizează o conferință. Şi această conferință, cine să fie conferențiar, tocmai secretarul de partid al sectorului. În fine, sala plină, vreo 2000 de evrei adunați, tineri, bătrâni, femei, bărbați, amestecătură. În sfârşit începe să vorbească secretarul:
« - Tovarăşi evrei, suntem informați că dumneavoastră vreți să plecați din țară. Sigur că dumneavoastră ați suferit aicea pe vremea lui Antonescu, dar noi acum vă dăm drepturi egale, nu mai este ca înainte batjocură; mulți dintre dumneavoastră vor să plece fără să ştie măcar ce-i aşteaptă acolo. Acolo în primul rând o să vedeți că este şomaj, că acolo oamenii n-au de lucru; sunt oameni cărora nu le convine căldura, călduri enorme, nu ca aici la noi. Iarna e

www.sufletoltenesc.ro

un frig, briza mării Mediteraneene: e un frig de n-o să rezistați». În sfârşit, după ce termină conferința:
« - Care se-nscrie la cuvânt, zice el, sau are de pus întrebări? »
Toată sala, nimeni nu are de pus întrebări, nimeni nu ia cuvântul. Stă acesta, aşteaptă, aşteaptă, aşteaptă.
« - Tovarăşi, dacă nu, o să pun eu întrebări…»
În sfârşit, se scoală un bătrân de 80 de ani (meşterul imită accentul evreiesc):
« - Tovarăşe secretar, eu nu ştiu acum, să iau paltonul, să nu iau paltonul…»".

Ca putere de sinteză, „bancul" spus de nea Sandu are valențe de tabletă arghezian. Varianta spusă de nea Sandu, spre deosebire de una care circula în „epoca Ceauşescu", cunoscută de noi, este îmbogățită prin nuanțări care sugerează teama față de reprezentanții puterii politice (doar un bătrân, care nu prea mai are nimic de pierdut, riscă să aibă o replică), relațiile activist de partid-mulțime (bătrânul ia cuvântul după amenințarea mai mult sau mai puțin voalată: *„…dacă nu, o să pun eu întrebări…"*, pe vremea aceea sensul acestor cuvinte fiind interpretat ca o obținere de informații cu scopul de culpabilizare). Decodarea semnelor comportamental-lingvistice nu mai stă la îndemâna oricui; în prezent, la nivel semiotic, un astfel de banc este perceput, în totalitatea sugestiilor, mai curând de cei din generațiile a doua şi a treia, decât de cei tineri.

Compozițional, remarcăm caracteristicile oralități narative (stilul indirect liber, formulele retorice de atenționare a interlocutorului, utilizarea frecventă a repetițiilor ş.a.), care pot fi temă de cercetare pentru cei interesați de faptul narativ actual. De notat şi diferența dintre modul de a povesti întâmplări din viața personală, care au o formă oral-narativă mai puțin legată, din cauza incidenței sporite de inedit, față de bancul (anecdota), pe care nea Sandu probabil l-a mai performat şi cu alte ocazii.

- *Spațiul de lucru, parte a identitarului cultural*

Atelierul în care s-au desfăşurat discuțiile este o componentă a personalității celui intervievat. Sub aspect strict material, sculele cu care îşi practica meseria, prin moartea meşterului, şi-au pierdut funcționalitatea. Neutilizate, acestea nu şi-au păstrat decât valoarea etnografică de document profesional. O parte dintre scule erau confecționate chiar de meşter, pentru a scuti unele cheltuieli, dar şi pentru că avea mai multă încredere în ceea ce construia cu propriile mâini.

Urmărindu-l în timpul lucrului, etnologul a surprins etica profesională a lucrului bine făcut prin meticulozitatea şi conştiinciozitatea meşterului, care ținea la propria « firmă », prin orgoliul profesional de a satisface cerințele clienților. Această etică profesională este parte a moştenirii pe care meşterul septuagenar încearcă să o lase celor tineri.

Depozitar al unui capital mental şi material care include semne culturale, meşterul trăieşte ultima frustrare: cea a imposibilității transmiteri meseriei. Fără

www.sufletoltenesc.ro

ucenici, fără discipoli, comunicarea între generaţii la nivelul tradiţiei meşteşugăreşti în urban, atât informal cât şi formal, se întrerupe. Se simte dezamăgit, nemulţumit.

Oamenii sunt cu totul |altfel| la ora actuală... (meşterul încearcă să-şi găsească cuvintele) *acţionează într-un mod haotic... Nu le mai place să practice meserii. Majoritatea, în special tineretul, face negustorie, comerţ, dar prin comerţ nu se poate ridica o ţară. Dacă fac comerţ, n-am produs nimic, dacă eu iau marfa cu un preţ şi am dat-o dincolo cu altul... .*

"Marea majoritate a populaţiei de azi nu are o viaţă decentă. Din moment ce ei nu fac un comerţ care să stimuleze poporul român. Trebuie să vină turcii să facă pâine? Adică noi, românii, nu ştim să facem pâine? Lasă-mă pe mine să mă dezvolt ca român. Toată viaţa e aiurită. Aşa n-o să meargă în nici o formă... "

Meşterul se simte frustrat de modul de percepere a categoriei socio-profesionale a meseriaşilor, specialişti locali, categorie neglijată de cei în drept să-i încurajeze; remarcăm, de această dată, atitudinea preferenţial-identitar românească, în context problematic de ordin general economic.

Concluzie

Faţă de empirismul grosier al anchetelor pe bază de chestionar, faţă de agregarea de date reprezentând o secţiune transversală în care toate referinţele temporale şi personale sunt eliminate, biografia socială (récit de vie) oferă informaţii care prin natura lor formează o totalitate coerentă şi bogată în experienţă socială reală (Thompson, 250:1980).

Metoda biografiei sociale îşi dovedeşte plurivalenţa semiotică, ca document istoric şi ca mijloc de salvare a unui patrimoniu cultural aflat în plin proces de destructurare, ca urmare a mutaţiilor produse în ultimii ani în sistemul economico-social. Relatările lui nea Sandu sunt un fapt narativ, o mărturie social-profesională cu valoare de restituire istorică, de emergenţă a unor valori culturale de referinţă, atât prin conţinut cât şi prin reconstituirea gesturilor muncii, a vocabularului, a tipului particular de cunoaştere, a anumitor valorizări ale vieţii.

Povestirile conţinute în biografia socială sunt parte componentă a unor *"istorii conversaţionale"*, purtătoare de semne culturale aparţinând grupului social integrator al intervievatului, istorii orale ce se pot reîmprospăta şi amplifica, în raport direct proporţional cu redundanţa narativă a acestora, ceea ce recomandă biografia socială orală ca fenomen narativ analizabil din multiple perspective socio-umane, inclusiv folclorice.

Sub aspect istoric, biografia socială propusă de noi, construită pe un şir de frustrări (etnică, politică, profesională), completează documentul scris cu

www.sufletoltenesc.ro

informaţii inedite, din interiorul evenimentelor unei perioade de şase decenii. Fenomenul narativ oral prezentat în acest studiu de caz, prin biografia socială a unui meşter bucureştean, a încercat să recreeze spaţiul urban prin povestire, prin istorie orală, conţinută în relatările meşterului.

Biografia socială orală în spaţiul orăşenesc se dovedeşte o metodă de cercetare convingătoare pentru studierea limbajelor de comunicare în urban, de înregistrare, conservare şi analiză a memoriei de viaţă, de muncă, de familie, depozitară şi purtătoare de semne cultural-urbane, cu interesante descrieri la nivelul antropologiei urbane.

BIBLIOGRAFIE:

*** Academia Română, Institutul de Istorie „A. D. Xenopol", Universitatea „Al. I. Cuza", Facultatea de Istorie, *Identitate / Alteritate în spaţiul cultural românesc*, vol. îngrijit de Al. Zub, Iaşi, Editura Universităţii „Al. I. Cuza"

Costea, Octavia 2000. *Dialog intercultural – vademecum*, Bucureşti, Editura Petrion.

Golopenţia, Sanda 2000. *Intermemoria. Studii de pragmatică şi antropologie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia.

Neculau, Adrian (coord.) 1997. *Psihologia câmpului social: Reprezentările sociale*, prefaţă de Adrian Neculau, trad. de Ioana Mărăşescu şi Radu Neculau, ed. a II-a, Iaşi, 1997, Editura Polirom-Societatea Ştiinţifică şi Tehnică S.A..

Perotti, Antonio 1994. *Plaidoyer pour l'interculturel*, Strasbourg.

Thompson, Paul, în "Cahiers internationaux de sociologie", vol LXIX, 1980

Zamfir, Cătălin, Vlăsceanu, Lazăr (coord.)1993. *Dicţionarul de sociologie*, Bucureşti, Editura Babel.

The social biography carrying signs
(Summary)

This paper tackles the oral social biography, which enriches itself in time, becomes memory and the acknowledgements are transformed into representations of the collective memory.

This study points out the cultural identity aspect which is revealed by the social biography of the Bucharest artisan S. Stal (75 year old), who, after 1989 opened a small locksmith's.

From the documentary historical point view, the social biography of the artisan, built up on series of frustrations (ethnically, politically and professional) brings new informations about a period of 6 decades and its events, which opens an interesting way to urban anthropology.

www.sufletoltenesc.ro

Comunicare, ritual, ritualizare. Repere teoretice

MIHAI FIFOR

Demersul nostru porneşte de la ideea potrivit căreia actul ritual este o formă de dramatizare a trecutului şi o activitate reglatoare în interiorul şi în exteriorul grupului, ce se realizează prin intermediul unor actanți rituali, finalitatea sa fiind reafirmarea periodică a grupului social în raport cu sacrul şi, evident, în raport cu sine.

Dacă ne raportăm la comunitățile primitive putem spune că ritul constituia o pârghie fundamentală a funcționării societății, căci nu există nici o activitate din viața omului primitiv care să nu fie marcată prin celebrarea unui rit. Merită remarcat aici faptul că toate concepțiile culturale din fazele importante din viața individului, în mod deosebit la primele nivele ale dezvoltării culturale, insistă numai asupra momentelor care pun individul în relație directă cu grupul. Aceste momente sunt naşterea, pubertatea, căsătoria, moartea - marcate ritual prin rituri de trecere - războiul şi vânătoarea, activități ale grupului. Neîndoielnic, interacțiunea individului cu grupul sau a grupurilor între ele, în context ritual, sacru, nu se poate realiza fără comunicare, indiferent de forma pe care o îmbracă ea. Este absurd să ne imaginăm stabilirea unui contact social fără act de comunicare. Organizarea socială a grupului în sine nu se poate realiza fără comunicare şi atunci de ce ar face contextul ritual excepție, cu atât mai mult cu cât presupune o stare de spirit modificată, specială, care solicită o participare intensă a actanților sociali. Ori, tocmai în context religios, sacru se stabileşte comunicarea rituală. *"Ca stare interioară sau ca experiență subiectivă religia [actul ritual, deci - n.n.] nu poate acționa asupra realității, atâta vreme cât nu este obiectivată în nişte dispoziții, o atmosferă, o atitudine sau o formă concretă [...]. Pentru a fi înțeleasă şi a produce un efect social, trebuie ca gândirea să fie exprimată"* (Wach 1997:59). Iar exprimarea înseamnă comunicare ce nu se poate realiza decât prin gest, cuvânt, acțiune la nivelul grupului sau chiar la nivelul unei comunități bine conturate. Prin comunicare să nu înțelegem numai cuvânt, căci nu puține sunt ritualurile care au drept principală interdicție tocmai folosirea cuvântului (vezi tăierea bradului în cadrul ritualului funerar, când cuvântul este interzis, comunicarea făcându-se, de pildă, prin intermediul fluieratului). Lipsa cuvântului nu înseamnă lipsa comunicării. Să nu uităm că orice comunicare rituală presupune simbol, iar simbolistica este un sector extrem de vast şi nu se reduce numai la cuvânt.

Cunoaşterea codului comunicării rituale este cheia perceperii mesajului a cărui structură este formată din simboluri specifice.

În concepția neo-Durkheimiană a lui Rappaport, sunt funcții pe care numai ritualul le poate performa. Ritualul este actul social de bază, deoarece numai în

www.sufletoltenesc.ro

ritual convenţiile sociale fundamentale sunt nu numai reprezentate, ci şi consumate (Humphrey, Ladilaw 1994:68). De aici ideea că ritualul este în mod esenţial un fel de comunicare. Iar comunicarea rituală poate fi realizată pe mai multe paliere, în funcţie de context, de performeri, de destinatar şi, nu în ultimul rând, de tipul de canal pe care este transmis mesajul. Putem vorbi, deci, de comunicare individ-grup social, individ-individ, individ cu sine (există cazuri în care emitentul mesajului se identifică cu destinatarul, astfel că textul îmbracă caracterul unei autocomunicări), individ/grup social-divinitate. Cert este că

performerul aflat în posesia codului cultural al comunităţii (dobândit din momentul apariţiei şi acceptării sale ca element consumator în cadrul grupului) este răspunzător de modul în care se instituie comunicarea între părţile ce intră în dialog, de cum reuşeşte să transmită conţinutul ei referenţial. La rândul său, grupul receptor evaluează cu exactitate competenţa performerului, gradul ei de eficienţă în articularea actului comunicativ (Şeuleanu 1991:83).

Până la urmă, comunicarea trebuie înţeleasă în termeni contractuali. Căci atunci când interlocutorii se angajează într-un astfel de schimb, ei se pun implicit de acord, această înţelegere tacită reprezentând ansamblul fenomenelor prin care formularea exprimă ceva în plus sau un adevăr diferit faţă de sensul de suprafaţă al enunţului. Şi ajungem astfel la unul dintre cele mai importante concepte legate de procesul de comunicare, *interacţiunea*.

Definită, simplist, ca schimb şi negociere de înţelesuri între doi sau mai mulţi participanţi aflaţi în interacţiune socială, termenul de *interacţiune* trimite, prin chiar etimologia sa, la ideea unei acţiuni mutuale, reciproce. Punctul central de interes în ceea ce priveşte interacţiunea socială îl constituie comunicarea şi reciprocitatea dintre cei care fac codurile şi regulile, utilizatorii şi constructorii lor. Sintagma *interacţiune socială* a fost, probabil, folosită prea des în studiile comunicării – într-o asemenea măsură încât a complicat orice interpretare acceptată. Pot exista foarte bine interacţiuni simbolice, dar, deoarece lipseşte reciprocitatea observabilă între membrii audienţei, criteriul social nu este îndeplinit. Discuţia este complexă, mai ales când recunoaştem contextele culturale asociate cu schimbul şi negocierea de înţelesuri. Aplicată relaţiilor umane, această noţiune duce la considerarea comunicării drept un proces circular, în care fiecare mesaj, fiecare comportament al unui protagonist acţionează ca un stimul asupra destinatarului şi implică o reacţie care, la rândul său, devine şi ea stimul pentru primul. Este ceea ce s-ar putea exprima prin noţiunea de *feed-back* (retroacţiune).

Interacţiunea nu se limitează la comunicarea verbală: orice comportament (atitudini, gesturi, mimică), desfăşurându-se în prezenţa altuia, impune la această a doua persoană un alt comportament, care îl va influenţa la rândul său pe cel al emiţătorului. În acest sens, şcoala de la Palo Alto afirmă că *"nu se poate să nu te integrezi în comunicare"* (Baylon, Mignot 2000:213). De aceea, probleme ca rol, regulă, putere, socializare, apartenenţă la grup, conformitate,

www.sufletoltenesc.ro

motivație, prejudecată și percepție devin la fel de importante ca limbajul, codul, comunicarea non-verbală. Nuanțăm aici deja componenta socială a comunicării, element cu o pondere extrem de importantă în cadrul acestui proces.

Realitatea socială umană a fost constituită ca o arenă colectivă de interacțiuni sociale subiective în lungi lanțuri de procese comunicative directe și intersubiective aflate în dialog și este menținută și transformată în astfel de procese.

Înțelesurile tipice ale interacțiunii comunicative sunt avansate chiar de actorii acesteia. Proiectele comunicative ale actorilor în dialog sunt proiecte care, prin definiție angajează resursele obiectivate social ale limbii și alte sisteme semiotice. Latura *producerii* este legată direct cu cea a ***receptării*** și alternează cu aceasta.

Comunicarea este deci un proces social permanent, integrând multiple moduri de comportament: cuvântul, gestul, privirea, mimica, spațiul individual etc. Nu se poate pune problema unei opoziții între comunicarea verbală și cea non-verbală: comunicarea este un tot integrat.

De aceea, considerăm că, atunci când doi indivizi interacționează, indiferent dacă aparțin aceleiași culturi, generații și chiar familii, valorile lor, ideile despre cum să comunice și stilurile comunicative pot fi foarte diferite și pot, foarte bine, să se bazeze pe sisteme discursive diferite.

Așa cum vom argumenta în cele ce urmează, fiecare dintre noi aparține simultan mai multor sisteme discursive, orice comunicare fiind, într-o măsură mai mică sau mai mare, o comunicare interdiscursivă.

Distincția de bază pe care o vom face în cadrul demersului nostru este distincția între a compara sisteme comunicaționale ale unor grupuri diferite, atunci când acestea sunt considerate abstract sau independent de orice formă de interacțiune socială, și a privi comunicarea atunci când membrii a grupuri diferite sau ai aceluiași grup interacționează în mod direct. Accentul se va pune pe indivizi aflați în interacțiune socială în cadrul specializat al performării rituale și pe modul în care comunică ei în cadrul acestei interacțiuni. La urma urmei, interacțiunea socială constituie

the primary form of communication for humans, the one from which all other forms have developed. Both intuition and the work of investigators indicate that interaction is essential in the development of individuals and in the maintenance and transmission of culture. Interaction is generally accepted as the vehicle for such crucially important and interrelated functions as establishing the parent-infant bond, nurturing and guiding the social and cognitive development of the child, defining and sustaining cultures and subcultures and providing a medium for transactions between individuals-the conversation, play and games, ***religious and secular ritual****, commercial exchanges, gretings and the like that make up everyday life* (Duncan, în Bauman 1992:21).

www.sufletoltenesc.ro

Raţiunea noastră de a face acest lucru se bazează atât pe problemele pe care le ridică bibliografia de specialitate, cât şi pe raţiuni de ordin practic. Există o bibliografie stufoasă şi în continuă dezvoltare în domeniul antropologiei, comunicării, sociologiei, educaţiei, lingvisticii – pentru a numi numai câteva discipline – în care sunt comparate diferenţele dintre sisteme diferite. Găsim fascinantă această literatură şi foarte folositoare în generarea de ipoteze preliminare pentru analiza comunicării rituale şi pentru studiul implicit al interacţiunii sociale între membrii unor grupuri sociale diferite. Toată această literatură de specialitate, însă, nu reuşeşte să abordeze direct ceea ce se întâmplă atunci când indivizii comunică dincolo de graniţele grupurilor sociale, indiferent de modul în care se realizează acest lucru. Tocmai aceasta îşi propune să realizeze demersul nostru, chiar dacă nivelul de comunicare este unul mai puţin obişnuit. Astfel, ne-am propus să clarificăm un tip aparte de comunicare, unul extrem de complex, cu atât mai mult cu cât contextul acesteia este unul special. Ne referim aici la comunicarea rituală în context interetnic, zona noastră de cercetare fiind aceea a românilor din Timocul Iugoslav. Şi când spunem special, ne referim la modul în care se structurează comunicarea aici, coordonatele pe care este ea construită fiind atât *inter-* cât şi *intra-*grup social şi etnic, complexitatea fiind una dublă. Aceasta pentru că este relativ dificil să discuţi despre ritual în plin proces de detradiţionalizare şi de mondializare, iar când acesta implică şi relaţia majoritate-minoritate, analiza devine cu atât mai anevoioasă. Pentru că aici performarea ritualului şi, implicit, comunicarea, va trebui să ţină seama de complicaţiile şi de mutaţiile pe care le presupun fenomene ca aculturaţia, şi, de ce nu, chiar ca asimilarea. Într-o comunitate minoritară comunicarea, indiferent de tipul ei, va fi mereu supusă unor distorsiuni ce ţin de interferenţele provenind din spaţiul cultural majoritar, canalele de bruiaj fiind multiple şi din cele mai neaşteptate (ideologice, politice, instituţionale, comunitare, familiale etc.). Astfel, abordarea procesului de comunicare presupune atenta clarificare prealabilă a principalelor concepte cu care operează teoria comunicării, pentru ca, apoi, să putem trece la lămurirea contextului în cadrul căruia are loc actul de comunicare, element extrem de important pentru evitarea ambiguităţilor de orice tip. Este nevoie să subliniem faptul că zona de cercetare este una delicată, supusă presiunilor de tot felul, presiuni care-şi pun amprenta cu precădere pe sistemul mentalitar al grupului de cercetat. Acest lucru se resimte cu claritate la nivelul instituţiilor tradiţionale ale grupului şi, mai ales, la nivelul coerenţei reţelei de relaţii dintre indivizi şi dintre grupuri, negocierea acestora fiind mereu influenţată de factori externi ce ţin de presiunile amintite mai sus. Etnologul român se vede astfel pus în situaţia dificilă de a căuta cea mai nimerită modalitate de abordare a comunităţii minoritare, atenuând cât mai mult factorul de subiectivitate, inevitabil în orice cercetare etnologică, cel mai greu lucru fiind acela de a alege segmentul de analizat în cadrul unui câmp extrem de vast şi de fascinant, cu atât mai mult cu cât el a fost prea puţin cercetat. Nu ne vom opri acum la sărăcia evidentă a

www.sufletoltenesc.ro

bibliografiei dedicată românilor timoceni, în general, şi celor din Timocul Sârbesc, în special.

Aici vom încerca doar să ne precizăm intenţiile pe care le-am avut atunci când am decis demararea unui astfel de demers ştiinţific.

Revenind, să spunem că într-un câmp de analiză atât de vast cum este comunitatea românească din Timocul Iugoslav, tentaţiile etnologului sunt destul de mari, puterea de cuprindere fiind, din păcate, invers proporţională cu acestea. Şi cum pericolul cel mai mare cu care se confruntă orice cercetător este acela de a nu reuşi să se limiteze la o analiză *economică*, în sensul asumării realiste a unui segment de analizat pe care să-l ducă până la capăt cu bine, dese fiind cazurile în care au apărut tomuri pe cât de uriaşe, pe atât de nefolositoare datorită lipsei oricărei metode de cercetare şi a oricărei sistematizări a materialului de teren, am decis abordarea unui nivel dintre cele mai fascinante ale existenţei oricărui grup social: ritualul. Conştienţi fiind de faptul că am putea fi acuzaţi de reducţionism, vom argumenta că la finele demersului nostru sperăm să putem oferi lectorului o imagine cât mai coerentă a modului în care comunică, la nivel ritual, un anumit segment al minorităţii româneşti din Timocul Sârbesc. Iar de aici, prin intermediul analizei interdiscursive, şi imaginea integratoare a comunităţii la începutul acestui secol. Va fi oare acest lucru posibil? Credem că da. Analiza ritualului prin prisma comunicării credem că ne va permite o *lectură* dinamică a textului etnologic şi care deschide multiple posibilităţi de abordare a realităţii complexe pe care, spuneam, o presupune o comunitate minoritară. Pe de altă parte, suntem perfect conştienţi şi de neajunsurile pe care o astfel de metodă le poate implica, cel mai evident fiind acela al posibilei înţelegeri eronate a anumitor secvenţe din ceea ce înseamnă performare rituală, dat fiind faptul că vor fi momente în care concepte aparţinând altor discipline vor trebui ajustate astfel încât să ne poată servi la decodificare corectă a actului comunicării. Pentru că, în sine, teoria comunicării reprezintă un cumul de paradigme, fiecare aparţinând altei discipline conexe care se leagă de comunicare, fiind, la rândul lor, suficient de diverse pentru a construi o imagine *spartă* a domeniului. Poate de aceea ne convine un astfel de instrument de lucru, flexibilitatea sa fiind, după părerea noastră, cea mai nimerită calitate a unei teorii prin prisma căreia să putem pătrunde într-o zonă de cercetare atât de complexă.

Dorim să eliminăm suspiciunile legate de posibilitatea interpretării actului ritual ca formă de comunicare, de socializare, demonstrând o ipoteză deja formulată. La urma urmei, o analiză de tip exhaustiv cere, în primul rând, stabilirea unor inventare de unităţi analizabile, mai ales când sistemul analizat este un sistem de semne, semnul fiind unitate minimală într-un asemenea sistem.

"*Orice fiinţă umană, afirma W. Robertson Smith, devine un membru a ceea ce numim o societate naturală fără nici o alegere din partea sa, ci pur şi simplu prin naştere şi educaţie*" (Wach 1997:70) şi rămâne membru al acestei societăţi.

www.sufletoltenesc.ro

Chiar dacă ajunge să renunțe la legăturile naturale, cum ar fi legăturile tată-fiu, frate-soră, va rămâne în mod virtual prizonierul acestor legături.

Ce sunt însă aceste legături care-l vor reține pe individ în cadrul grupului? De unde provin ele? Odată cu naşterea şi cu asimilarea sa de către grupul în care a apărut, el începe să intre treptat în posesia unui cod de comunicare-condiție clară de integrare în societatea matrice. Acest cod se concretizează într-o suită întreagă de cunoştințe care diferă în funcție de gradul de evoluție al comunității. Altminteri, în lipsa codului sau în lipsa unor semne ale codului, comunicarea cu grupul este întreruptă sau parazitată şi rezultatul nu poate fi decât scăderea gradului de coeziune a individului cu grupul sau al grupurilor sociale între ele. Cu alte cuvinte, existența unui individ se bazează cu certitudine pe un sistem de comunicare cu mediul integrator, comunicare reciprocă, cheie de funcționare a societății omeneşti. În lumina cunoştințelor acumulate de etnologie şi de psihoantropologie, nu putem să nu recunoaştem impactul asupra dezvoltării unei persoane a normelor, valorilor, credințelor şi atitudinilor proprii culturii sale de origine. Omului îi este propriu să evite situațiile necunoscute şi ambigue, căci ele sunt surse de anxietate. Când nu cunoaşte regulile, codurile, el nu se simte în siguranță. Întreaga educație a copilului (citim aici şi forme ale inițierii) constă în a-l face să accepte, să-şi însuşească codurile, datele, categoriile predeterminante: părinții săi, şcoala sau instituția inițiatică, toată societatea exercită o presiune pentru ca el să interiorizeze o anume concepție de viață, un anume cod de comportament. Este o presiune asupra unui mod de gândire convergent şi reproductiv iar nu dezvoltarea unei gândiri deschise şi creative. Denumim acest fenomen *etnocentrism cognitiv*-factor determinativ în constituirea comunicării- care face ca omul, socializat în sensul unei culturi date, să nu fie în general conştient de acest proces cognitiv care numai reproduce modele «pret à porter». Individul este astfel introdus în cultura sa prin absorbția unor judecăți şi comportamente predeterminate. Un asemenea substrat cultural modelează conduita şi formează fundamentul comunicării sociale. Această comunicare îmbracă o serie întreagă de forme, de la gesturile cele mai simple, la un limbaj din ce în ce mai sofisticat, semnele constitutive ale mesajului evoluând rapid odată cu societatea care le foloseşte pentru a se exprima.

Comunicarea începe în efortul de a învăța şi a descrie. Pentru a demara un asemenea proces în mintea noastră şi a-i transmite rezultatele altora depindem de anumite modele de comunicare, anumite reguli şi convenții prin care putem intra în contact. Putem schimba aceste modele atunci când ele devin inadecvate sau le putem modifica şi extinde. Mai mult, multe dintre modelele noastre de comunicare devin, în ele însele, instituții sociale. Anumite atitudini față de ceilalți, anumite forme de adresare sunt conținute în instituții care capătă un plus de putere în relațiile lor sociale.

Dacă am încerca să analizăm societatea ca pe o formă de comunicare, am putea observa că aceasta, comunicarea, este un proces în cadrul căruia realitatea este creată, împărtăşită, modificată şi conservată. Atunci când acest proces se

www.sufletoltenesc.ro

opacizează, când pierdem modelele realităţii ce fac lumea de înţeles pentru noi, când nu mai suntem capabili s-o descriem şi s-o împărtăşim; când datorită eşecului de a *citi* modelele noastre de comunicare nu mai putem să intrăm în legătură cu celălalt, putem afirma că avem de-a face cu probleme de comunicare în forma lor cea mai serioasă.

Largul interes social în comunicare derivă dintr-o perturbare a modelelor noastre de comunicare şi a modificării percepţiei ideii de comunitate. Ca rezultat, atunci când gândim noţiunea de societate, suntem aproape constrânşi de tradiţie să vedem în ea o reţea de putere, administraţie, decizie şi control – o ordine politică. Alternativ, societatea a fost înţeleasă în mod esenţial ca reţea de relaţii de proprietate, producţie şi comerţ – o ordine economică. Însă viaţa socială înseamnă mai mult decât putere şi comerţ. Ea include şi împărtăşirea unei experienţe estetice, a ideilor religioase, valori şi sentimente personale – o *ordine rituală*.

Studiul comunicării trebuie atunci reorientat către modelul ritual astfel încât să putem reformula ideea de valoare în cultura noastră comună.

Eduard Sapir considera că orice sistem cultural şi fiecare act izolat de comportare socială presupune comunicarea, fie implicit, fie explicit. (Carpov 1978:30) Pentru a clarifica, să considerăm că scopul oricărei comunicări este transmiterea de mesaje, orice mesaj fiind alcătuit din semne. Ori aceste semne se constituie la rândul lor în coduri de comunicare, căci *"orice sistem de simboluri, printr-o convenţie prealabilă, este destinat să reprezinte şi să transmită o informaţie de la o sursă la un punct de destinaţie"* (Carpov 1978:57).

Astfel, şi e deja un loc comun, comunicarea presupune un emiţător, un canal de transmitere a informaţiei, un cod de comunicare şi, evident, un receptor familiarizat cu codul transmisiei, condiţie a realizării eficiente a actului de comunicare. Problema ce se ridică aici este legată de tipul comunicării care poate varia in funcţie de "n" situaţii, elementul determinativ fiind, în general, contextul comunicării. Putem vorbi cu certitudine de comunicare rituală, comunicare informatizată, comunicare orală, comunicare scrisă, comunicare non-verbală ş.a.m.d. Însă oricare ar fi tipul de comunicare, ea se structurează după un tipar standard, arătat simplist, mai sus.

Ca ipoteză de lucru pentru demersul nostru, îl vom cita pe Umberto Eco: *"toate formele de comunicare funcţionează ca emitere de mesaje subordonate unor coduri subiacente, adică orice performanţă de comunicare se sprijină pe o competenţă preexistentă, ceea ce înseamnă că orice act de vorbire presupune existenţa limbii"* (Carpov 1978:56). Şi să completăm noi, că limbajul se diversifică, la rândul lui, în funcţie de contextul comunicării. Vom considera atunci ca punct de plecare al demersului nostru teoria că gesturile şi instrumentele rituale constituie un *paralimbaj* (Parkin 1992:11), care se manifestă într-un context specific cu implicare socială deosebită.

Demonstrarea unei ipoteze de genul *actul ritual este o formă de comunicare socială* ar trebui să fie, cel puţin aparent, extrem de facilă dacă

www.sufletoltenesc.ro

luăm în considerare literatura de specialitate extrem de bogată în acest domeniu. Ideea a făcut carieră şi un număr mare de specialişti au abordat-o cu rezultate dintre cele mai spectaculoase. Scrierile unor antropologi cum sunt Maurice Bloch, Mary Douglas, James Fernandez, Clifford Geertz, Max Gluckman, Edmund Leach, A.R. Radcliffe-Brown, Sherry Ortner, Roy Rappaport, S.J. Tambiah, Victor Turner nu fac altceva decât să încerce impunerea unei asemenea afirmaţii. Şi n-am putea spune că nu sunt convingătoare.

Actul ritual în sine este o formă de comunicare. O comunicare transcendentă. El nu poate fi tratat decât ca modalitatea cea mai evidentă de a lua contact cu divinitatea, cu sacrul, indiferent de forma pe care o îmbracă acesta. Chiar dacă astăzi, în societăţile puternic industrializate, ritualul pare să nu mai aibă nimic de-a face cu sacrul, el fiind puternic desemantizat, finalitatea sa continuă să rămână scoaterea individului din cadrul cotidian desacralizat şi transpunerea sa într-o stare rituală, mai mult sau mai puţin conştientizată. Se realizează astfel contactul cu grupul, stabilindu-se, implicit, şi o comunicare ce nu mai poate fi considerată decât rituală odată ce ea se manifestă într-un context modificat, rupt de cotidian. Pentru ca acţiunile să fie folosite, aşa cum este limbajul, adică înainte de toate să semnifice şi să comunice, sunt necesare convenţii constrângătoare şi contexte specializate. Aşadar nu este impropriu să abordăm actul ritual ca modalitate specifică de afirmare a individului şi a grupului care nu fac altceva decât să se comunice şi să comunice.

Iar pentru a susţine această afirmaţie, să încercăm să demontăm noţiunea de ritual notând că

aproape orice acţiune umană care are loc în contexte culturale specifice (definite) se poate împărţi astfel: ea are un aspect tehnic care face ceva şi un aspect estetic, comunicativ care spune ceva. În aceste tipuri de comportament care sunt (tipic) marcate ca ritual-aspectul estetic comunicativ este în mod special proeminent (Humphrey şi Ladilaw 1994:72).

Se conturează, prin urmare, şi o posibilă imagine de profunzime a actului ritual. Ceea ce ne reţine în primul rând atenţia este componenta sa socială, ca formă a comunicării în context cultural. Să vedem cum funcţionează această componentă. Van den Berghe susţinea că *"aproape orice aspect al comportamentului uman ia o formă culturală, de la strănut şi actele fiziologice, până la scrierea poeziilor sau conducerea unei motociclete"* (Bădescu, Dungaciu, Baltasiu 1996:542) Evident, gama acţiunilor umane este aproape infinită, însă numai un procent oarecare poate fi desemnat ca acţiune rituală. Este iarăşi necesară realizarea unei distincţii clare între acţiunea *ritualizată* şi cea *non-ritualizată* şi, totodată, să încercăm să analizăm acel proces care face ca o acţiune să devină *ritual*. Ne referim aici la *ritualizare* ca proces de transformare a unei acţiuni/comportament/atitudine în fapt ritual.

Termenul de ***ritualizare*** are o istorie pertinentă, ce trebuie trecută în revistă. Antropologia distinge două şcoli principale care au adoptat termenul. Prima s-a

www.sufletoltenesc.ro

dezvoltat pornind de la opera lui Max Gluckman; cea de-a doua este mai mult sau mai puțin legată de perspectiva etologică experimentată de Julian Huxley.

Cu mai bine de 50 de ani în urmă, Gluckman opune "ritualizarea" relațiilor sociale "ritualismului" pentru a extinde noțiunea de ritual dincolo de o conexiune îngustă şi cumva tradițională cu instituțiile religioase organizate (Gluckman 1962:20). Opera sa a inspirat o bogată literatură sociologică privind ritualizarea în contexte non-religioase şi ne gândim aici la studiile lui Murray Edelman privind ritualizarea în cadrul conflictelor politice din industrie – negocierile sindicat-patronat.

În cea de-a doua direcție, folosirea termenului de către Huxley a contribuit la extinderea noțiunii tradiționale de ritual. Prin influența sa, ritualizarea a fost adoptată atât de acei care au acceptat în mod explicit relevanța etologiei pentru studiul ritualului uman (vezi Rappaport) şi de către cei care nu s-au manifestat ca atare, cum ar fi John Beattie (Beattie 1964:202-206). Alții, care nu au avut o legătură directă cu opera lui Gluckman sau Huxley, folosesc termenul oarecum mai simplu, pentru a accentua ideea de ritual ca acțiune. Acest lucru este valabil pentru teoria lui Frits Staal despre semnificația ritualului ca generată de structura actului în sine. Este la fel de adevărat şi pentru Mary C. Bateson, care foloseşte termenul atât pentru analiza dezvoltării ritualurilor, pe de o parte, cât şi a unui mod specific de acțiune, pe de altă parte. Ritualizarea este acum în mod frecvent termenul preferat cu precădere de cei care studiază ritualul în societățile postindustriale. Eric Hobsbawm, de pildă, vorbeşte despre ritualizare atunci când descrie procesul de "inventare a tradițiilor" în societățile moderne (Hobsbawm 1983:4).

Comună însă majorității acestor orientări este considerarea formelor rituale ca esențiale în obținerea controlului social şi al comunicării sociale. Se crede astfel că formele rituale de comportament pot dobândi control social prin definirea, modelarea şi comunicarea relațiilor sociale. Pornind de aici, aceste studii atrag atenția asupra desfăşurării, conştient sau nu, a ritualului ca tip de strategie socială. Într-adevăr, în cele mai multe studii care folosesc acest concept, ritualizarea este înțeleasă ca implicând modelarea formală a relațiilor astfel încât să poată promova legitimarea şi internalizarea acestor relații şi a valorilor lor.

În ceea ce ne priveşte, folosirea ideii de *ritualizare* se va axa pe unele dintre aceste implicații, în încercarea de a evidenția cu mai multă claritate modul în care ritualizarea ca practică/proces se distinge de alte practici/procese, încercând să punctăm şi ce se câştigă prin aceasta.

Interpretarea modului în care se conştientizează sau nu ritualizarea este strâns legată de interpretarea funcției comunicative a ritualului, o chestiune în jurul căreia s-au creat o serie întreagă de controverse. Atunci când au fost considerate ca o formă de acțiune, alese pentru calitățile lor strategice, a devenit evident faptul că riturile s-au situat în zona explicită a speculațiilor logice. Practicile rituale nu definesc nimic, niciodată, cu excepția situațiilor relațiilor eficiente pe care ritualizarea însăşi le stabileşte între lucruri, prin urmare

www.sufletoltenesc.ro

manipulând sensurile lucrurilor prin manipularea relaţiilor lor. Distinctiv pentru ritual nu este ceea ce spune sau simbolizează, ci faptul că, înainte de toate, *face* lucruri: ritualul este întotdeauna o chestiune legată de performarea anumitor gesturi şi de manipularea obiectelor. De aici rezultă faptul că ritualizarea este simultan evitarea vorbirii explicite, ca şi a narării explicite. Există două lucruri care sunt implicate şi, deseori, intră în conflict în orice abordare a ritualului şi a limbajului. Întâi, folosirea rituală a limbajului şi doi compararea ritualului ca limbaj cu limbajele verbale sau textuale, în sensul că activităţile sale se desfăşoară în paralel cu funcţiile comunicative ale acestora din urmă. S-a argumentat de nenumărate ori că în ritual cuvintele înseşi sunt fapte care realizează lucruri. Această poziţie i-a avut ca pionieri pe Frazer şi pe Malinowski, care au înţeles ritualul ca fiind mai mult magie, pentru că îşi asuma realizarea unei identităţi între cuvinte şi lucruri. De curând, Tambiah susţinea că noţiunea de limbaj ritual ca magic, în sens cauzal, poate fi înlăturată fără a se pierde din importanţa pe care o au cuvintele în acţiunea rituală. Din perspectiva sa, comunicarea distinctivă a limbajului ritual nu reprezintă o dimensiune secundară a ceea ce realizează acesta, ci una centrală pentru ceea ce înseamnă de fapt ritual. Tambiah (Tambiah 1968:185-188) împărtăşeşte cu mulţi alţi teoreticieni ai ritualului preocuparea de a demonstra ideea potrivit căreia comunicare rituală nu este numai un mod alternativ de a exprima ceva, ci că exprimarea lucrurilor în sine nu poate fi realizată în alt mod. Totuşi, această preocupare împărtăşită i-a condus pe teoreticieni la concluzii destul de diferite: anume că 1) ritualul este mai puţin ambiguu decât limbajul ordinar, că 2) ritualul este mai ambiguu decât limbajul obişnuit şi că 3) dezvoltarea comunicării verbale sofisticate de fapt obliterează nevoia ancestrală de comunicare rituală. Unii au încercat să arate că ritualul comunică prin *modelare*; vorbind în sens strict, el nu trimite mesaje, ci creează situaţii. Pentru Valerio Valeri (Valeri 1985:344), aceste situaţii alimentează ocazia de a deduce şi de a stăpâni codurile ce se află dincolo de activitatea vizibilă a ritului. Este o chestiune de învăţare programată, ce implică percepţia şi reproducerea conceptelor sau a principiilor. Cu toate acestea, pentru Tambiah situaţiile modelate în ritual acţionează atât ca *semnale* care evocă anumite răspunsuri sau ca *semne* care pot exprima alte activităţi în acelaşi mod în care o schiţă poate da lămuriri despre o casă sau despre construirea unei case. Alte formulări consideră că ritualul comunică prin intermediul experienţelor în care sunt verificate premise culturale şi sunt întărite dispoziţii culturale. Nu numai că au existat critici la efortul de a analiza ritualul ca limbaj în sine, au existat critici şi la adresa încercărilor de a analiza ritualul ca formă de comunicare în general. Iată, de pildă, ce afirmă într-un studiu recent Caroline Humphrey şi James Ladilaw : *"Este un pas scurt, dar total greşit să presupui că scopul ritualului este acela de a comunica ori de a exprima acele idei pe care oamenii le ştiu deja.[...] Chiar atunci când un ritual poate fi citat ca evidenţă că oamenii ţin o credinţă sau alta, nu înseamnă neapărat că scopul performării ritualului este acela de a comunica acea credinţă"* (Humphrey, Ladilaw 1994:73-74). Interpretarea celor

www.sufletoltenesc.ro

doi cercetători este eronată, din punctul nostru de vedere, căci se pare că cei doi nu înțeleg ce anume înseamnă de fapt comunicarea rituală şi că ultimul ei scop ar fi acela de a afla noutăți unii de la alții. Comunicarea rituală are un rol bine determinat şi anume acela de a reafirma coeziunea socială şi spirituală a grupului, de a stabili sau întări raporturi între indivizi şi, nu în ultimul rând, de a rezolva probleme sociale care necesită intervenția rituală, atunci când el nu este legat de o dată fixă. Căci ne vine greu să credem că sătenii aşteaptă să afle lucruri noi de la colindători şi faptul că ceata colindă în baza unui repertoriu de colinde moştenit în virtutea tradiției poate constitui un factor de şuntare a performării ritualului. Dimpotrivă, modificarea performării ritualului, inovația stridentă numai de dragul de a inova nu vor duce decât la respingerea şi izolarea elementului performator.

Problema negării ritualului ca act de comunicare este, în fond, o falsă problemă. Căci nu dacă există sau nu comunicare socială trebuie văzut, ci numai modul în care se realizează ea. O altă axă definitorie pentru o acțiune specializată cum este cea rituală, axă ce susține conceptul de comunicare rituală este coordonata *intenționalitate*.

Lămurirea acestui concept ne ajută să diferențiem actiunea cotidiană de cea rituală printr-o analiză a acțiunii rituale în termeni semantici. Astfel, pentru a identifica acțiunile trebuie să ne formăm o înțelegere a intenționalității lor- trebuie să le prindem mesajul. Să luăm un exemplu lexical: pentru a face diferența între două verbe "a împrumuta" şi "a da" este necesar să distingem cele două acțiuni în termenii conceptului de intenționalitate. Căci şi "a împrumuta" tot acțiunea de "a da" o denumeşte, diferența făcându-se în planul intenției acțiunii. Să înțelegem intenționalitatea ca modul de a acționa ca fapt intențional al unui agent intențional şi nu numai o suită de mişcări fizice cu o oarecare coerență, căci coerența nu înseamnă în mod necesar comunicare, în vreme ce intenția presupune deja implicarea unuia dintre factorii comunicării, a celui care gândeşte mesajul. De aici, instituirea potențialului proces de comunicare. Iată deci, că pentru a stabili tipul de comunicare este practic absolut necesar să deosebim tipul de acțiune. Firește, orice acțiune presupune o comunicare în felul ei, însă comunicarea rituală este condiționată de acțiunea rituală care, la rândul ei presupune o anumită intenționalitate a actantului ritual şi un anumit context. Pentru a lămuri şi mai bine ideea de intenționalitate să mai analizăm un exemplu de acțiune non-verbală: un băiat introduce corespondența în cutia poştală. Prin acțiunea sa nu ne transmite un mesaj, acțiunea sa nu este o afirmație, dar are ceea ce numim înțeles intențional. Când, însă, înțelegi că ceea ce face el se numeşte livrare şi nu pierdere, donație sau lăsat din greşeală, înțelegi acțiunea în sensul ei intențional. Numim acest mod de a înțelege o acțiune înțeles intențional pentru că în desfăşurarea normală a lucrurilor, ca în cazul distribuirii presei sau corespondenței, când începem operațiunea de decodificare a sensului unei acțiuni, factorul care determină gradul de percepere corectă a sensului este legat de intenția agentului. Cu alte cuvinte, mesajul unui act nu se poate institui fără acest factor intenționalitate. Pentru a deplasa analiza

www.sufletoltenesc.ro

noastră spre aria rituală, să ne imaginăm doi bărbaţi care taie doi brazi. Aparent cei doi fac aceeaşi acţiune. Când însă aflăm că unul dintre ei taie bradul funerar iar celălalt este un simplu muncitor forestier într-o zi oarecare de muncă, vom diferenţia pe baza intenţionalităţii actelor lor cele două tipuri de acţiuni: rituală şi non-rituală, respectiv comunicantă şi non-comunicantă. Evident, acţiunea rituală presupune, cum deja am menţionat, un context specific, spaţiu şi timp modificate. *Astfel, ritualizarea şi intenţionalitatea sunt interdependente şi alături de context constituie cadrul de referinţă al comunicării rituale.*

La rândul său Bourdieu (Bourdieu 1977:106, 120, 156), care este, în mod special, insistent cu privire la acest ultim punct, evită orice asemănare între analiza literară sau verbală. El evită, de exemplu, orice folosire a unor termeni ca metaforă, metonimie şi analogie în descrierea practicii rituale. Practica înţeleasă ca practică, insistă el, rămâne de partea aceasta a discursului şi aceasta este cu certitudine cheia de înţelegere a modului în care ritualul realizează ceea ce realizează. Nici chiar acele ritualuri, care sunt, practic, doar un ***mimesis*** al proceselor naturale, nu sunt ca metaforele sau analogia, numai pentru că ele nu sunt nici pe departe la fel de explicite. Practica rituală ca atare este întotdeauna mult mai confuză, evitând schimbarea distinctă în starea care apare atunci când lucrurile sunt aduse la nivelul discursului explicit. Relativ recent, dovada existenţei schemelor non-propoziţionale şi modul în care ele funcţionează pentru a genera o formă socială a semnificaţiei consensuale poate oferi mai mult sprijin pentru poziţia lui Bourdieu. Cu siguranţă, ritualizarea foloseşte pe larg cuvintele în rugăciuni, incantaţii, cântece etc. Câteodată cuvintele sunt considerate de cei implicaţi a fi cele mai critice elemente. Rappaport (Rappaport 1979:202) notează că, de pildă, pentru William de Auxerre, din secolul al XIII-lea, cuvintele înseşi din ritualul mesei creştine sunt cele care transformă o chestiune fizică în sacramentul trupului lui Hristos. Dovezile indică că acesta este un fenomen istoric definit. Cuvintele de consacrare au fost formal ridicate la această poziţie critică în Ritul Roman standardizat de Conciliul de la Trento, în 1570, şi, în mod semnificativ, în relaţie cu formularea doctrinei transubstanţierii şi cu puterea sporită sacramentală a preoţilor. În mesele euharistice ale Bisericii timpurii, pe de altă parte, cuvintele aveau o semnificaţie redusă. Accentul, în cadrul acelor rituri, cădea pe a face anumite acţiuni, cu precădere acelea crezute a fi fost înfăptuite de Hristos însuşi. Chiar şi cel mai sumar contrast al acestor două rituri istorice, considerate de Biserica Romano-Catolică ca fiind una şi aceea tradiţie liturgică, revelează cât de strategică poate fi folosirea limbajului. Chiar dacă folosirea limbajului sau a unui mod particular de vorbire nu par să fie intrinsec necesare ritualului ca atare, opusul acestuia se susţine – anume că ritualizarea afectează pe de-a-ntregul modul în care limbajul este folosit şi semnificaţia ce i se acordă acestuia. Propoziţii şi formulări apar în multe ritualuri şi ele pot fi momentul cel mai critic, aşa cum este în cazul cuvintelor de transubstanţiere ale Ritului Roman sau "da" atunci când cineva jură să spună adevărul în faţa unei instanţe. Formulări verbale, cu aceeaşi forţă performativă, pot fi găsite chiar în culturi având reputaţia de a fi mai puţin

www.sufletoltenesc.ro

"logocentrice". Totuşi, aceste formulări nu deschid un nivel discursiv în interiorul ritului, cu privire la ceea ce înfăptuieşte ritualul. Ele sunt, în sensul acordat de Austin, performative în contextul lor particular; ele nu reprezintă un discurs narativ explicit. Pe de altă parte, întreprinderile deconstructive ale lui Derrida (Derrida 1981) au explorat sensurile non-propoziționale şi rolul retoric al imaginilor metaforice în structurarea textelor. Derrida accentuează pe nesfârşita întârziere a semnificației, atât în text, cât şi în actul de interpretare sau transcodare a acestuia. El atrage atenția asupra modului în care deconstrucția metaforelor şi a tropilor care structurează textul şi descrierea amănunțită a amânării semnificației nu începe în cele din urmă să pună stăpânire pe modurile în care textul continuă să reziste reducerii la aceste mecanisme. Said (Said 1983:184) a dat un nume acestui proces de rezistență – caracterul secular/deşart al textului. El a descris acest caracter ***secular*** ca pe o dimensiune a textualității de dincolo de jocul liber al gramatologiei. Caracterul secular al textului nu este numai contextul socio-istoric al lucrării, ori orice tip de esență ireductibilă din interiorul operei. Aceasta este, de fapt, propria practică a strategiilor acțiunii sociale inerente în texte şi în textualizare. Urmându-l pe Derrida, Said susține că textul ascunde, în mod special, modul în care participă la o rețea a puterii. Un text nu este text dacă nu ascunde de primul venit, de prima privire, legile compoziției sale şi regulile jocului său. Dincolo de aceste legi şi reguli nu se află nişte secrete inaccesibile în interiorul textului, ci ele însoțesc textul ca o formă strategică de semnificație culturală. Acest exemplu de text rezistent este folositor în încercarea de a explica strategia ritualizării. Aceste strategii vor eluda, inevitabil, articularea pe de-a-ntregul, datorită simplului fapt că această articulație nu este un mediu care să poată pună stăpânire pe ele. Să spunem că în mediul discursului formal explicit nu este nimic de acoperit, doar o varietate de scheme cultural-instinctive şi flexibile, cu care să eviți orice, dar nu actul ritual în sine. Ritualul este un sistem cultural construit de comunicare simbolică. El este constituit din secvențe patentate de cuvinte şi acte, deseori exprimate în medii multiple, al căror conținut şi dispunere sunt caracterizate în măsuri diferite de formalism (convenționalism), stereotipie (rigiditate), condensare (fuziune) şi redundanță (repetiție).

Vorbind din perspectivă semiologică, tot aşa cum un semn sau un text îşi ***construieşte*** semnificația în virtutea relației sale cu alte semne sau texte, fundamentală pentru ritualizare este semnificația inerentă pe care o derivă din întrepătrunderea şi contrastul cu alte practici. Acest mod de a vedea lucrurile sugerează că semnificația comportamentului ritual nu stă atât în a fi un mod de acțiune cu totul distinct, cât în modul în care astfel de activități se constituie ca diferite prin contrast cu alte activități. Chiar în analizele teoretice ritualul nu trebuie analizat ca manifestare distinctă prin extragerea şi izolarea sa de contextul construit şi de alte moduri de a acționa într-o situație culturală dată. A acționa ritual este, înainte de toate, o chestiune de contraste nuanțate şi de distincții strategice.

www.sufletoltenesc.ro

Văzută ca practică, ritualizarea implică marcarea, în şi prin acţiunea însăşi, a unei distincţii privilegiate între moduri de a acţiona, cu precădere între acele acte care sunt performate în context specific şi acelea care le sunt opuse. Asta înseamnă că intrinseci ritualizării sunt strategiile de diferenţiere de alte moduri de acţiune, în contextul unei culturi date. Simplist spus, ritualizarea reprezintă exact producerea acestei diferenţieri. La un nivel mai complex, ritualizarea este un mod de a acţiona specializat care stabileşte un contrast specific, diferenţiind o acţiune ca fiind mai importantă şi mai puternică la nivelul eficienţei sale. De pildă, distincţia dintre a participa la o masă obişnuită şi a participa la masa euharistică creştină este regăsită redundant în fiecare aspect al mesei rituale, de la tipul de familie strânsă în jurul mesei, până la periodicitatea distinctivă a mesei şi insuficienţa hranei pentru îndestularea fizică. Este important să notăm aici că trăsăturile *formalism*, *fixitate* şi *repetiţie* nu sunt intrinseci ritualizării sau ritualului, în general. Teoretic, ritualizarea Mesei poate angaja un set diferit de strategii pentru a o diferenţia de masa convenţională. Alegerea strategiilor va depinde, în parte, de gradul în care una sau alta dintre aceste strategii ar putea conferi în mod efectiv o dominantă simbolică mesei. Alegerea ar putea, de asemenea, depinde de finalitatea particulară pe care actele ritualizate îşi propun să o atingă într-o situaţie dată.

Dată fiind această analiză, ritualizarea ar putea implica repetarea exactă a unei tradiţii ancestrale sau inovarea şi improvizarea radicală, deliberată, ca în cazul anumitor forme de experimentare liturgică sau acte de performare. Mesa creştină şi darul nu sunt modele pentru o masă obişnuită, de zi cu zi, sau pentru cumpărăturile regulate ale unei familii. Ele reprezintă versiuni strategice ale acestora. Cu toate acestea, asta nu presupune că ritualizarea înseamnă numai şi numai a acţiona diferit.

Această desfăşurare a principiului de bază al diferenţierii specializate, exprimată în *ce* şi *cum* este ceva făcut, nu este singura caracteristică a acţiunii rituale. Noi o considerăm ca fundamentală aici pentru modul în care pune în evidenţă o calitate fundamentală, strategică şi contextuală, a acţiunii rituale. În virtutea acestei calităţi, ceea ce înseamnă ritual este întotdeauna contingent, provizoriu şi definit prin diferenţă.

Din perspectiva ritualizării, categoriile sacrului şi profanului apar într-o lumină diferită. Ritualizarea determină modul în care activităţile sacre şi profane se diferenţiază în performare şi, astfel, modul în care ritualizarea participă la generarea sacrului în virtutea simplei diferenţieri de profan. Dacă Durkheim definea religia şi ritualul ca fiind acele *ceva* aflate în legătură directă cu sacrul, abordarea noastră pare a se situa la polul opus, demonstrând modul în care un mod particular de acţiune trasează acel tip de distincţie flexibilă, care produce noţiuni şi categorii cum sunt *ritualul* sau *religia*. Relativa claritate şi flexibilitate a delimitărilor reprezintă, de asemenea, o chestiune strategică în cadrul unei comunităţi culturale date şi ele pot fi mai bine înţelese în cadrul unei situaţii concrete. Există, de altminteri, doar un consens vag cu privire la trăsăturile intrinseci ale ritualului, unii cercetători considerând chiar că nu există

www.sufletoltenesc.ro

aşa ceva. Neîndoielnic, anumite trăsături – *formalitate, fixitate* şi *repetiție* – au fost în mod repetat şi consistent citate ca fundamentale pentru ritual şi ritualizare. Aproape toți teoreticienii ritualului încep cu una sau mai multe dintre aceste caracteristici fizice evidente şi încearcă să le coreleze uneia dintre variatele funcției autoritare sau comunicative ale ritualului. *Formalitatea,* ca o chestiune de ornamentare, sau repetiția, ca o chestiune de redundanță, au fost, fiecare, definite în schimb ca centrale funcțiilor comunicative ale ritualului. Ritualurile ajung să fie definite ca o intensă formă particulară de comunicare în virtutea formalismului şi repetiției. Fixitatea timpului şi locația activităților rituale, ca şi gesturile exacte ce trebuie performate, tind, de asemenea, să fie legate de ideea de autoritate a ritualului.

Totuşi, dacă ritualul este interpretat ca practică, este clar faptul că formalismul, fixitatea şi repetiția nu sunt calități intrinseci ale ritualului, în măsura în care ele reprezintă strategii frecvente, dar nu universale pentru producerea de acte ritualizate. De exemplu, formalizarea unei adunări, unei întruniri, urmarea unei agende fixe şi repetarea acelei activități la intervale periodice de timp revelează strategii potențiale ale ritualizării, pentru că aceste moduri de a acționa sunt moduri prin care un grup de activități este delimitat ca distinct şi privilegiat față de alte activități. Cu toate acestea, într-o situație diferită, informalul poate fi accentuat pentru a domina anumite moduri de acțiune. Este numai necesar ca situația culturală indusă să conțină un anume consens cu privire la opoziția şi valorile relative ale sincerității personale şi ale participării intime vis-á-vis de participarea rutinată şi impersonală. Dacă practica este situațională şi strategică, indivizii se angajează în ritualizare ca într-un mod practic de a avea de-a face cu anumite circumstanțe specifice, specializate. Ritualul nu este niciodată doar o chestiune de rutină, de obişnuință sau o zonă inertă a tradiției. Într-adevăr, rutinarea şi obişnuința pot fi strategii în anumite situații culturale în aceeaşi măsură în care poate fi şi reproducerea periodică a unei tradiții rituale complexe. În mod asemănător ritualizarea poate amplifica sau reduce diferențierea sa de alte forme de acțiune. Gradul de diferențiere însuşi este strategic şi constituie parte a logicii şi eficienței actului ritual. De aici, ritualizarea poate fi caracterizată ***în general*** numai într-o măsură suficient de limitată, de vreme ce idiomul diferențierii sale ca acțiune va fi în cea mai mare parte specific/specializat din punct de vedere cultural. Dincolo de trasarea unui contrast între acțiunile rituale care sunt performate şi alte forme de comportament social ar mai fi o trăsătură, de asemenea fundamentală pentru ritualizarea în sine. Strategiile ritualizării se află în mod special înrădăcinate în *corp,* în mod specific în interacțiunea corpului social cu mediul spațial şi temporal simbolic construit.

Esențială pentru ritualizare este producerea circulară a unui corp ritualizat care, în schimb, produce practici ritualizate. Ritualizarea este conținută în dinamicile corpului, definit în cadrul unui mediu simbolic structurat. Un corolar important la aceasta este faptul că ritualizarea este o formă de activitate "mută";

www.sufletoltenesc.ro

ea este prevăzută să facă ceea ce face fără a trece ceea ce face dincolo de pragul discursului sau al gândirii sistematice (Bell 1992:93).

BIBLIOGRAFIE:

Bauman, Richard (ed.) 1992. *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments*, New York-Oxford, Oxford University Press.
Baylon, Christian, Xavier Mignot 2000. *Comunicarea*, Iaşi, Editura Universităţii "Al.I.Cuza".
Bădescu, Ilie, Dan Dungaciu, Radu Baltasiu 1996. *Istoria sociologiei*, Bucureşti.
Beattie, John, H.M. 1964. *Other Cultures*, New York, Free Press.
Bell, Catherine 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York-Oxford, Oxford University Press.
Bourdieu, Pierre 1977. *Outline a Theory of Practice*, trans.by Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press
Carpov, Maria 1978. *Introducere la semiologia literaturii*, Bucureşti, Editura Minerva.
Derrida, Jacques 1981. *Dissemination*, trans.by Barbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press.
Gluckman, Max 1962. *Essays on The Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press.
Hobsbawn, Eric; Terence Ranger (eds.) 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
Humphrey, Caroline; Ladilaw, James 1984. *The Archetypal Actions of Ritual*, Oxford.
Parkin, David 1992. *Ritual as spatial direction and bodily division*, in "Undertanding rituals", London.
Rappaport, Roy A. 1979. *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond, North Atlantic Books.
Said, Edward W. 1983. *The World, The Text and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983
Şeuleanu, Ion 1991. *Deschideri metodologice în cercetarea literaturii şi culturii orale*, în "Anuarul Arhivei de Folclor", VIII-IX.
Tambiah, Stanley J. 1968. *The Magical Power of Words* în "Man", n.s., nr. 2.
Valeri, Valerio 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, Chicago, University of Chicago Press.
Wach, Joachim 1997. *Sociologia religiei*, Iaşi, Editura Polirom.

www.sufletoltenesc.ro

Communication, Ritual, Ritualization: Several Theoretical References (Summary)

Our study starts from the idea that the ritual act is a form of dramatising the past and a regulating activity within and outside the social group. This activity is achieved by means of ritual actors, its aim being the periodical restatement of the social group in relation with the sacred and, of course, with itself.

There is no doubt about the fact that the individual's interaction with the group or of the groups with one another, in a sacred context, cannot be made without communication no matter the shape it takes. It is quite absurd for us to imagine the setting of a social contact without communication. The social organisation of the group itself cannot be made without communication either and why would then be the ritual context an exception all the more as it implies a special modified state of mind which requires an intense participation of the social actors. Not to speak that it is the sacred, religious context that the ritual communication takes place in.

On the other hand, in Rappaport's neo-Durkheimian conception there are functions that can be performed only by means of ritual. Therefor, the ritual is the basic social act because it is only in the ritual that basic social conventions are not only represented but also consumed. Hence the idea that the ritual is essentially a way of communication. And the ritual communication can be achieved only on several levels according to context, performers, recipients and the type of channel the message is sent through.

Thus we can talk about communication between individuals and social group, individual to individual, individual and self (there are situations when the sender and the receiver of the message are one the same so that the text becomes a sort of self-communication), individual/social group to God etc.

Obviously, the whole rank of human actions is almost endless only an indefinite percentage of it could be talk as ritual actions. Hence the need to make a clear distinction between the ritualised and non-ritualised actions. In the same time we have to try to analyse that process that turn an action into ritual. We talk about ritualisation as a process of transformation of an action/behaviour/attitude into ritual act.

The interpretation of the way ritualisation is being noticed or not is tightly connected to the interpretation of the communicative function of the ritual, a problem that gave birth to a lot of controversies. It is when the they were taken as a form of action, chosen for their strategic qualities, that it become obvious that rituals were placed in the explicit area of the logical suppositions. Ritual actions do not define anything excepting those situations of the efficient relations that ritualisation itself establishes among things, consequently manipulating the meanings of things by manipulating their relations. Specific for ritual is not what it says or symbolises but that fact that more than anything it does things.

Preliminarii la studiul ritmului asimetric folcloric

MARIAN LUPAŞCU

Ritmul, element implicat în toate domeniile cunoaşterii, de la fizică şi filozofie la matematică şi muzică, este un subiect inepuizabil şi fascinant. Antoine Cherbuliez considera ritmul ca fiind expresia ordinii, a succesiunii evenimentelor în timp: *„Tout phénomène d'ordre rythmique ne peut s'écouler autrement que dans le temps, le cadre inévitable dans lequel est compris et enfermé tout événement musical, sonore, aussi comme unité de la progression des durées des sons dans ce temps"* (Cherbuliez 1952 : 9). Mai mult, ritmul este un element organic al procesului fizic fundamental în apariţia şi individualizarea sunetului: *„Le rythme est à la base même du phénomène acoustique du son musical (vibration périodique d'un corps élastique accusant une fréquence, une amplitude, une durée, une forme déterminées"* (Cherbuliez 1952 : 11).

Privit din perspectiva relaţiei cu timpul, ritmul se manifestă concret ca timp absolut, măsurabil cu elemente-etalon obiective, dar poate fi perceput şi ca timp relativ, expresie a raporturilor de proporţionalitate, implicând noţiunile *simetrie* şi *asimetrie*:

La relation entre le rythme et le temps présente deux aspects: rythme compris comme temps absolu et rythme vécu comme temps relatif. La première conception mène à l'aspect «métronomique» du rythme dont les éléments sont mesurés selon leur durée absolue exprimée en unités convenues, par exemple la seconde. Le rythme comme temps relatif considère et constate les durées relatives des émissions sonores, le plus court ou le plus long d'un son par rapport à celui qui le suit ou le précède. Le temps relatif crée notamment les proportions des durées, indépendantes de la durée absolue des sons, et dont l'effet réside dans l'essence même de la proportionnalité. [...] C'est de ce rythme «intérieur», immanent qu'émane la conception des valeurs attachées aux proportions (et disproportions), aux symétries (et asymétries) (Cherbuliez 1952 : 9-10).

Victor Giuleanu formulează aprecieri distinctive asupra duratei, accentului, tempoului, ritmului propriu-zis şi metrului: *„Toate celelalte calităţi ale sunetului care iau parte la conturarea şi determinarea ritmului (intensitatea, înălţimea şi timbrul), precum şi alţi factori, de ordin strict muzical ai operei de artă se grefează pe axa duratelor"* (Giuleanu 1975 : 391).

www.sufletoltenesc.ro

De altfel, în noianul de formule ritmice, care se obţine prin jocul şi variabilitatea infinită a duratelor, aproape că nu este posibilă orientarea şi organizarea lor dacă nu le-am identifica în forme prototipice (binare, ternare etc.), ceea ce se obţine, în primul rând, prin sistemul de accentuare, ce conferă desenului ritmic entitate şi sens (Giuleanu 1975 : 392).

Tempoul constituie expresia timpului material în care se desfăşoară ritmul propriu-zis cu metrica sa, determinând [...] viteza cu care opera de artă parcurge spaţiul temporal. Ritmul propriu-zis rezultă din combinările infinite ale duratelor muzicale (sunete şi pauze) şi din organizarea lor artistică. Metrul reprezintă cadrul [...] pe care se desfăşoară ritmul propriu-zis, constând din alternarea periodică a timpilor accentuaţi şi neaccentuaţi ai măsurii (Giuleanu 1975 : 397).

Teoriile moderne în domeniu, ca însăşi rădăcina cuvântului *ritm*, (gr. *reo* = a curge), îşi au originea în antichitatea greacă. Din păcate, ne lipsesc mărturii din acea epocă: „Nous n'avons aucun témoin vivant de l'art musical grec; rien d'audible ne nous en est parvenu" (Willems 1954 : 157).

Maurice Emmanuel, studiind operele învăţaţilor antici, constata că muzica, poezia şi dansul alcătuiau o trinitate al cărei liant era ritmul (Emmanuel, 1913 : 471). Metrul şi ritmul muzicii formau o unitate inseparabilă: *„Dans la musique grecque il est difficile de tracer une ligne de démarcation entre la métrique et la rythmique, car elles étaient trop intimement unies l'une à l'autre"* (Willems 1954:159). Terminologia prozodică se regăsea şi în muzică. Silabelor *longa* şi *brevis* (lungă şi scurtă) le corespundeau unităţi ritmice. Ele alcătuiau, prin combinare, *podii*, respectiv ritmuri simple bisilabice (iamb, troheu, spondeu etc.), trisilabice (tribrah, anapest, bahic etc.) şi dipodii, respectiv ritmuri compuse tetrasilabice (diiamb, ditroheu, peon etc.) (Giuleanu 1975:413-419). Prin alăturare rezultau tripodii, tetrapodii, pentapodii, hexapodii, respectiv ritmuri compuse corespunzătoare (tripodie ionică minoră, tetrapodie anapestică, pentapodie iambică, hexapodie trohaică etc.) (Emmanuel 1913 : 479-483). Unităţile lungi nu aveau însă durate fixe: „Le principe qui fait de la (syllabe) *longue* (•) le double de la brève (•), comporte une tolérance qui permet d'attribuer à la longue une durée de 3, 4, 5 ou 6 unités" (Emmanuel 1913 : 486). Mai mult, se pare că, uneori, silaba scurtă era divizată de melodie şi putea avea diverse durate: *„Il n'est pas rigoureusement exact qu'une syllabe brève du texte ne puisse jamais être décomposée par la mélodie, ni que toutes les syllabes brèves, dans un même air, soient de même durée. Les grammairiens nous parlent de syllabes ultra-brèves brevibus breviora, dans la prononciation"* (Reinach 1926 : 74).

Relaţia muzicii vocale (implicând metrica textului) cu dansul (implicând mişcarea corporală) a generat direcţiile dinamice bipolare *arsis - thesis* (ridicare - aşezare), cu rol organizator în ritmică: „În ritmurile alcătuite din două durate, cele două mişcări corporale *(arsis* şi *thesis)*, diferenţiate din punct de vedere al

www.sufletoltenesc.ro

caracterului, marcau fiecare component al ritmului respectiv [...]. Importanța lui ***arsis*** şi ***thesis*** apărea şi mai evidentă în ritmurile alcătuite din mai multe durate (3, 4, 5), care trebuiau executate pe cadrul a două mişcări corporale. În acest caz, ***arsis*** şi ***thesis*** grupau în mişcări distincte componentele ritmurilor respective, fie ele dactilice, anapestice sau de alt fel" (Giuleanu 1969 : 37). Ritmul putea începe fie cu ***thesis***, fie cu ***arsis***, şi se numea ***tetic***, respectiv ***antitetic***. Théodore Reinach considera că ritmul antitetic părea mai natural, mai cu seamă în marşuri şi dansuri (Reinach 1926 : 79).

În funcție de duratele implicate, între ***arsis*** şi ***thesis*** se stabileau diverse raporturi: „Des divers rapports de groupement des unités, composant les levés et les frappés, résulteront des mesures différentes qu'on classa en genres: genre égal (rapport 1/1), genre double (rapport 2/1) et genre sesquialtère (rapport 3/2)" (Willems 1954:162-163). Ultimul „gen" citat este numit şi ***hemiolic*** (gr. ***himiolios*** = o dată şi jumătate mai mare) (Giuleanu 1975 : 419). Existau, se pare, încă două „genuri ritmice" atestate în poezie: epitrit (raport 3/4) şi dohmiac (raporturi 3/5 şi 5/3) (Reinach 1926:88). Pe lângă raporturi matematice neobişnuite, apar aici şi silabe cu durate „irației", intermediare între cele scurte şi cele lungi (Reinach 1926:89,90). În cazul dohmiacului, ca şi în altele similare, aparent, acelaşi raport are două ipostaze pe care cercetătorii le consideră echivalente. În realitate, sunt două raporturi matematice care exprimă inegalitatea duratelor a două structuri ritmice diferite.

Aristoxenos din Tarent a făcut primul pas spre eliberarea ritmicii muzicale de sub tutela legilor poeticii, prin elaborarea noțiunii de ***timp prim***, cea mai mică durată constitutivă a unui ritm: „Le «temps premier» [...] est celui qui ne comporte qu'une seule syllabe, un seul son musical, un seul mouvement du corps" (Emmanuel, 1913 : 476). Edgar Willems relevă transferul unității silabice variabile în echivalentul său muzical: ***„Le point de départ de la théorie d'Aristoxène réside dans le fait d'avoir remplacé la syllabe, en tant qu'unité du temps (unité variable en ce sens qu'elle pouvait être à la fois la longue et la brève), par une unité plus précise: le temps premier (comparable à notre croche), valeur indivisible"*** (Willems 1954:160). Nici ***hronos protos*** nu avea însă o durată exactă:

Cât priveşte valoarea în timp a lui hronos protos, aceasta era aproximativă (relativă), depinzând în mare măsură de caracterul şi expresia melodiei antice" (Giuleanu 1969 : 31). Mai mult, timpul prim putea fi uneori divizat în melodie: „[...] un traité de solfège ancien [...] définit une certaine figure mélodique «l'application de deux notes sur un même temps premier» (Reinach 1926 : 74).

Însumând toate observațiile, putem presupune existența unor raporturi matematice diverse, atât între duratele celor trei unități ritmice atestate (scurtă, lungă, medie), cât şi între mai multe unități, egale şi/sau inegale, grupate de ***arsis*** şi ***thesis***. Exista, probabil, şi o relație între durata şi intensitatea sunetelor: „Les sons les plus longs sont aussi les plus «forts»" (Emmanuel 1913:477).

www.sufletoltenesc.ro

În concluzie, ritmica elină nu era teoretizată rigid, multe dintre interpretările standardizate, aflate astăzi la baza conceptului de ritm asimetric, fiind doar parţial adecvate perspectivei antice.

Muzica ocupă un loc privilegiat în cultura hindusă, una dintre cele mai vechi din lume. Într-un univers atât de diferit de cel european, abordarea problematicii ritmului este dificilă, datorită diversităţii şi complexităţii fenomenului. În plus, graniţa dintre muzica folclorică şi cea „sofisticată" este atât de vagă şi de labilă, încât chiar şi un muzicolog autohton, de talia lui Chaintanya Deva, cu greu poate distinge specificitatea ritmului folcloric:

It is difficult, technically, to differentiate between the folk rhythm and the tala (rhythmic cycle) of sophisticated music. The dynamics are more or less the same. Even the virtuosity is similar and comparable. Often, the word tala is employed by the folk musician for his rhythmic sections. But it is the grammatization which distinguishes the folk musical time and art musical tala (Deva 1974:38).

Muzicologul englez Arthur Henry Fox Strangways consideră că structura cantitativă a ritmului muzical hindus s-a dezvoltat, ca şi în cazul celui elin, sub influenţa poeziei: *„Musical time is in India [...] a development from the prosody and meters of poetry [...]. The time-relations of music are affected both by the structure of the language, and by the method of versification"* (Fox Strangways, 1970 : 191). Ritmica muzicii vedice se bazează pe un sistem complex, în care sunt incluse duratele de un timp (*mâtrâ*), sfertul de timp (*anumâtrâ*), jumătatea de timp (demi-*mâtrâ*), un timp şi jumătate (*adhyardha*), doi timpi (*dirgha*), doi timpi şi jumătate (*ardha-tisras*), trei timpi (*pluta*), trei timpi şi jumătate (*ardha-catasras*) (Grosset 1913 : 282).

Sudhibhushan Bhattacharya, unul dintre puţinii muzicologi care au cercetat şi folclorul indian, nu numai muzica savantă, clasifică ritmul în două categorii, în funcţie de regularitatea modelelor ritmice: *„[...] the rhythm in music can [...] be distinct and indistinct or symmetrical and asymmetrical, depending on the degree of regularity of the rhythmic patterns"* (Bhattacharya 1968:38). Terminologia hindusă este extrem de bogată, variind în funcţie de etapa istorică, zona geografică şi categoria muzicală. Citǎm doar câţiva dintre termenii utilizaţi constant:

The word used in Indian music to indicate musical rhythm is tala which is derived from the Sanskrit root taD [...] which means «to beat, to strike» [...]. [...] laya seems to be of uncertain origin. It indicates the degree of rapidity of the movements of musical notes [...]. The whole range of this movement has been divided into three categories by the Classical musicians of India. They are bilambita or dhima (slow), madhya (medium) and druta or jalad (quick) (Bhattacharya, 1968 : 38).

În pofida acestei delimitări, *laya*, echivalent al tempoului, nu implică un

www.sufletoltenesc.ro

sistem obiectiv de măsurare: "***Laya*** [...] *is more or less subjective value and is never measured with a metronome. One has to get a «feel» of the traditionally accepted* ***laya's*** *"* (Deva 1974 : 39). Transpare aici una dintre caracteristicile ritmicii indiene. Determinantele sistemice, ansamblul regulilor stricte, ermetice, au, de fapt, la bază un criteriu subiectiv, elastic, „simțul" omului educat în spiritul tradiției, care se schimbă sub presiunea unor factori exteriori. În muzica tribală şi în folclorul indian, mişcarea are anumite caracteristici: *„Only the medium and a mild type of quick tempo are found to be used in tribal music and the pure folk-music of India. [...] we find a deliberate raising of the tempo, particularly towards the end of a musical piece"* (Bhattacharya 1968 : 39-40).

Cercetând triburile primitive din insulele Andaman, Bhattacharya evidențiază structura predominant asimetrică a ritmului. Pe aceleaşi coordonate se înscriu muzica vedică şi unele categorii ale muzicii clasice:

For some primitive tribes, namely Onge and Andamanese of the Andaman Islands, the specimens of music in our collection show only asymmetrical rhythm. The music of the other primitive tribes tape-recorded by us contains rhythm of both types, symmetrical and asymmetrical. [...] The Vedic tritonic music, like the Vedic metre, is asymmetrical. The system of alap which is so popular in the higher types of Classical Indian music is also a good example of veiled or asymmetrical rhythm. The slow tempos of kheyal in spite of the underlying regular rhythmic pattern of the musical piece, actually produce the effect of asymmetrical rhythm (Bhattacharya 1968 : 40).

Muzicologii americani şi europeni au încercat să analizeze, să transleze şi chiar să transcrie în sistemul occidental sofisticata ritmică indiană. *Mâtrâ* a fost considerat echivalent al *hronos protos*-ului grec (Fox Strangways, 1970 : 199-200), deşi „timpul" hindus este divizibil, este mai mare decât unitatea de timp poetică şi are o durată variabilă în ritmica populară (Grosset 1913: 300). Cele trei valori-unități din muzica indiană clasică, *laghu*, *guru* şi *pluta*, au fost notate cu durate fixe: pătrime, doime şi doime cu punct (Fox Strangways 1970:200), sau optime, pătrime şi pătrime cu punct (Grosset 1913:297). Lor li se adaugă, în ritmica populară, *druta*, egală cu jumătate de *laghu*, şi *virâma*, care prelungeşte *druta* şi *laghu* cu jumătate din durată, similar punctului ritmic din teoria europeană (Grosset 1913:300; Giuleanu 1969:61). Sursa principală de informații şi totodată modelul pe care s-au experimentat diverse variante de translare din notația indiană în cea occidentală a fost lucrarea savantului Çârngadeva, *Samgîta-ratnâkara*, în care sunt codificate 120 de „ritmuri" populare (*deçî-tâlas*), fiecare purtând un nume (Grosset 1913:301-304). Ele prezintă diverse combinații de durate şi de raporturi bazate pe diferențe fine, uneori infinitezimale, posibile reflexe ale ritmicii coregrafice. În consecință, majoritatea sunt ritmuri asimetrice, rezultat al adăugării punctului (*virâma*) la unele valori-unități şi al combinațiilor de durate inegale.

www.sufletoltenesc.ro

Instrumentele de percuţie însoţesc ritmurile melodiilor populare şi evidenţiază ierarhia accentelor: *„[...] elles sont accompagnées du jeu des cymbales, frappées plus ou moins fort, suivant la valeur de durée de la note”* (Grosset 1913 : 300).

Ca şi în cazul Greciei antice, informaţiile prezentate trebuie luate în considerare cu rezervă, pentru că se bazează pe un material documentar restrâns, preponderent teoretic, uneori contradictoriu, transcris şi translat, operaţii prin care o ritmică naturală, subtilă, bazată pe un dezvoltat simţ al proporţiilor, a fost standardizată şi constrânsă să intre în tipare străine, inadecvate.

Concepţia modernă privind ritmul asimetric a apărut şi s-a dezvoltat concomitent cu afirmarea etnomuzicologiei în arealul balcanic, zonă europeană de maximă concentrare a acestor structuri ritmice.

Folclorul bulgăresc, intens explorat de cercetătorii autohtoni încă din secolul al XIX-lea, a pus numeroase probleme legate, la început, de notarea şi, mai târziu, de teoretizarea unor modele care nu existau în muzica savantă. În 1928, Vasil Stoin publică 4076 de melodii, grupate în antologia *Narodni pesni ot Timok do Vita*. Menţionăm că această lucrare se referă la zona nord-vestică a Bulgariei, dens populată de etnici români („vlahi”), ce alcătuiesc o comunitate compactă, omogenă, distribuită în aproximativ 30 de localităţi situate între oraşele Vidin, Kula, valea Timocului şi Dunăre, la graniţa cu Iugoslavia şi România. Multe din caracteristicile folclorului muzical din zona citată, ba chiar o parte a repertoriului, sunt identice cu cele din sudul Olteniei, fapt atestat de cercetările noastre de teren efectuate în perioada 1994-1999. Volumul este tipic pentru modul în care a fost cules şi publicat materialul bulgăresc în acea perioadă de început. Informaţiile adiacente sunt sărace, uneori lipsind cele elementare: titlul, instrumentul, numele şi vârsta informatorului. Notate sumar, pe teren, direct după auz (neînregistrate sonor), melodiile au fost, de fapt, „prelucrate” încă din etapa culegerii, conform fineţii auzului şi gradului de pregătire ale fiecărui cercetător. În acest sens menţionăm, ca o notă caracteristică perpetuată şi în etnomuzicologia bulgară contemporană, încadrarea inadecvată, în măsuri, a tuturor pieselor, indiferent de structura lor ritmică (simetrică sau asimetrică), de elementele determinante ale acesteia (vers şi/sau coregrafie), precum şi de gradul de regularitate al mişcării (*rubato* sau *giusto*). Piesele nu sunt notate integral, uneori nu este specificată gruparea duratelor în unităţi ritmice şi succesiunea acestora, nu sunt marcate accentele ritmice, ci numai cele tonice, iar valorile metronomice (aproximative) sunt înscrise fie prin cumularea duratelor formulei, fie prin reducerea la un ipotetic numitor comun, respectiv la şaisprezecime, sau la optime. Sunt notate astfel 296 de piese vocale de joc (Stoin 1928:990-1071 nr. 3707-4002) şi 74 instrumentale (Stoin 1028:1072-1088 nr. 4003-4076). Autorul nu realizează un studiu propriu-zis, ci sistematizează materialul conform unor criterii diverse. În melodiile de

www.sufletoltenesc.ro

joc, grupate după metrul în care au fost notate [1], formulele ritmice asimetrice sunt omniprezente:

- 5/8 C H nr. 3870-3872;
- 5/16 D F nr. 3873-3897, 4046-4051;
- 7/16 D D F nr. 3900-3903, 3905-3916, 4052-4060, 4062;
- 7/16 C F nr.3904;
- 8/16 F D F nr. 3919, 3920, 4063;
- 9/8 C C C H nr. 3961;
- 9/16 D D D F nr. 3758, 3921-3960, 3962-3984, 4064-4071;
- 9/16 D F D D nr. 3985, 4072;
- 11/16 D D D D F nr. 3989, 4074;
- 11/16 D D F D D nr. 4073;
- 11/16 D D F C nr. 3987, 3988, 3990, 3991;
- 12/16 D D F D F nr. 4075;
- 13/16 D D D D D F nr. 3995-3997, 4076;
- 14/8 C H C C C H nr. 3999;
- 14/16 D F D D D F nr. 3998, 4000-4002.

Béla Bartók abordează ritmul asimetric, folosind în titlul şi în cuprinsul lucrării sale sintagma: „aşa-numitul ritm bulgăresc" (Bartók 1956). Autorul pune în discuție denumirea dată de cercetătorii bulgari ritmului asimetric, probându-i existența şi în folclorul românesc, maghiar, ca şi „la o parte din popoarele de sânge turcesc" (Bartók 1956:103-105). El susține ideea genezei naturale a acestui ritm şi îl defineşte: „[...] este acel fel de ritm în care valoarea arătată de numitorul fracției ce indică măsura este excepțional de scurtă, de circa 300-400 la M. M. şi în care aceste valori fundamentale foarte scurte, în cuprinsul unei măsuri, nu se grupează în valori egale mai mari, deci nu se grupează simetric" (Bartók 1956:101-102). Bartók subliniază faptul că unitățile de timp indicate de „măsură" se grupează asimetric. Precizarea este importantă pentru interpretarea corectă a transcrierilor sale din alte lucrări.

Pornind de la ipoteza că aşa-numita „lărgire a valorii nu este decât proiectarea în timp a accentului dinamic", autorul ajunge la concluzia că formula alcătuită din trei unități ritmice din jocul ***Răcenița*** (notată 2 + 2 + 3/16) ar proveni din măsura 3/8 prin augmentare cu o şaisprezecime (Bartók 1956:105-107). Etnomuzicologul era, în această etapă, sub influența principiilor teoretice ale muzicii occidentale; ritmul asimetric îi apărea ca o variantă derivată din ritmul divizionar.

Boris Kremenliev elaborează un studiu de sinteză asupra evoluției folcloristicii muzicale bulgare de la începuturi şi până la mijlocul secolului al XX-lea, folosind pentru documentare şi exemplificare, alături de alte publicații, volumele: Vasil Stoin, *Narodni pesni ot Sredna Severna Bulgaria*, *Narodni pesni ot Timok do Vita*, *Bulgarski narodni pesni ot Iztochna i Zapadna Trakia*,

[1] Am revizuit şi am completat sistematizarea lui Stoin.

www.sufletoltenesc.ro

Bulgarskata narodna műzika; Ivan Kamburov, *Illustrovan műzikalen rechnik*, *Bulgarski narodni pesni*, *Műzika i narod*; Dobri Christov, *Technicheskia stroez na bulgarskata narodna műzika*; Stoian Djudjev, *Bulgarska narodna horeografia*; Mihail Arnaudov, *Ocherki po bulgarskia folklor*; Iosif Cheshmedjiev, *Bulgarski Makedonski pesni* (Kremenliev, 1952). Pe lucrarea lui Kremenliev, intitulată *Bulgarian-Macedonian Folk Music* (1952), se sprijină majoritatea considerațiilor noastre care vizează folclorul bulgăresc. Autorul dezbate principalele orientări teoretice privitoare la elementele muzicii tradiționale, completându-le cu clasificări. Ritmul asimetric este în centrul preocupărilor. Dobri Christov, unul dintre pionierii cercetărilor în domeniu, îşi construieşte teoria pornind de la grecii antici:

[...] in Bulgarian music the sixteenth note is a basic unit (the chrónos prôtos of Greek theorists) and as such is indivisible. Two such notes result in one measure unit, which lends itself to a dance step. Three such basic time units result in an elongated measure unit, K Q L = F, with approximately 400 sixteenth notes per minute. The relationship between the ordinary measure unit (D) and the elongated measure unit (F) is therefore 2 : 3 (irrational relationship). The elongation is mathematical and not agogic. Thus 5/16, 7/16, 8/16 and so on are merely results of the combination of regular and elongated measure units" (Kremenliev 1952:21).

Stoian Djudjev susține, însă, că această teorie se bazează pe o interpretare greşită a terminologiei eline: *Since the prime unit (chrónos prôtos) is a unit of measurement, it cannot possibly be altered from regular to elongated and so have different values within the same measure.[...] We may not speak of regular and elongated measure units, but only of regular and elongated beats* (Kremenliev 1952 : 21). În studiul *Ritmul şi măsura în muzica populară bulgară* (1958), Djudjev afirmă că sistemul metric occidental este inadecvat măsurării valorilor şi notării schemelor ritmice, dar recurge, practic, la acelaşi sistem, păstrând din teoria antică doar numele, nu şi sensul timpului prim:

[...] ***hronos protos*** *este o valoare minimă, care divide toate celelalte valori ale melodiei, fără nici o excepție. Ea este, prin urmare, cel mai mic divizor comun al valorilor din melodie. Marea majoritate a formelor metrice care se întâlnesc în muzica şi coregrafia populară bulgară se împart în patru grupe principale: 1) măsuri simple, 2) măsuri compuse, 3) grupe metrice mixte, 4) şiruri heterometrice. Simple sunt măsurile de doi şi de trei timpi. Ele stau la baza tuturor măsurilor compuse, mixte şi a şirurilor eterogene. Astfel, de ex., măsura de patru timpi poate fi privită ca fiind constituită din două măsuri binare; măsura de cinci timpi dintr-o măsură binară şi una ternară* (Djudjev, 1958 : 9).

www.sufletoltenesc.ro

Demonstraţia prin care autorul încearcă să ne convingă că nu există nimic neregulat sau iraţional în metrica bulgărească, demonstraţie ghidată de principiile specifice muzicii savante occidentale, vine însă în contradicţie cu afirmaţia iniţială şi cu majoritatea exemplelor muzicale inserate în lucrare. **Vasil Stoin** îşi conduce discursul teoretic pe aceleaşi coordonate: *„[...] Bulgarian naturally think in terms of phrases which are a combination of duple and triple meter"* (Kremenliev, 1952 : 22). El încearcă să-şi susţină afirmaţia prin câteva exemple din categoria cântecelor, dintre care îl preluăm pe ultimul, citând şi demonstraţia adiacentă, în traducerea lui Kremenliev:

„Example 18.

the metric accents reveal the following scheme:

Example 19.

Examples 15-18, as the metronome indications show, are sung rather slowly. But let us suppose, Stoin continues, that they are sung much faster. Because of the difficulty in following the various changes, the ear will be forced to group the different patterns. Just as 6/8 in rapid tempo becomes two groups of three eighth notes each, so will the meters in the foregoing examples assume simpler forms. If the melodies in examples 15, 16, 17 and 18 were sung twice as fast, the duple meter would become one metric unit and the triple would become one and one-half, so that the signatures would read 5/8, 7/8, 8/8, and 12/8, respectively. The quarter note which was the basic unit of the measure would thus have been reduced by half. If we continue this procedure still further, we may reduce the note value again, and the result will be the denominator which is most popular in Bulgarian folk dances, the sixteenth note" (Kremenliev, 1952 : 23).

Demonstraţia, confuză, este, de fapt, o speculaţie prin care Stoin încearcă să justifice încadrarea forţată a ritmului asimetric folcloric în sistemul ritmic divizionar, occidental. Totodată, se insinuează ideea filiaţiei directe între ritmul cântecelor propriu-zise şi cel al jocurilor. În transcrierile cântecelor lente, autorul conferă arbitrar pătrimii calitatea de unitate de măsură. În cazul jocurilor, tempoul rapid ar determina schimbarea duratei unităţii de măsură, de la pătrime la şaisprezecime, şi gruparea a câte două sau trei astfel de durate egale în „unităţi metrice" inegale, caracterizate prin proporţia 1 la $1\frac{1}{2}$[2].

[2] Proporţia corespunde raportului matematic iraţional 2 : 3.

www.sufletoltenesc.ro

Procesul, subiectiv, s-ar baza pe imperfecţiunea auzului şi, în consecinţă, ritmul asimetric ar fi doar o iluzie. Premisele, raţionamentul şi concluziile sunt false. În realitate, analiza relaţiei vers-muzică, din toate exemplele, evidenţiază existenţa a două unităţi ritmice inegale, monolitice şi independente, notate cu pătrime şi doime. Duratele în sine sunt irelevante. Importante sunt diferenţele dintre unităţile inegale, concretizate în raporturile matematice raţionale 1 : 2 şi 2 : 1, uşor sesizabile auditiv, chiar şi în tempo rapid.

Kremenliev consideră că muzica folclorică bulgărească trebuie analizată prin prisma celor trei teorii prezentate anterior şi reclamă totodată dinamica versului ca fiind parţial responsabilă de apariţia asimetriei ritmice: „These three theories on the nature of the asymmetric meters in Bulgarian folk music should be borne in mind while examining the music itself. It is also important to realize that the complications already noted have resulted partially from the dynamic rhythms of the poetic text" (Kremenliev 1952 : 23). Autorul îşi defineşte poziţia pornind, ca şi predecesorii săi, de la o ipoteză pe care încearcă să o susţină prin preluarea şi reinterpretarea unor elemente din teoria elină:

„The music which we will discuss here is built by addition instead. The principle of ***hemiolia****, of lengthening the note value by one and one-half times the original time unit, was known to the Greeks and used in their paeonic meters. They borrowed this irrational relationship from their method of octave division, where the interval of the perfect fifth resulted from the relationship of 3 : 2, and so on. Thus, pitch and time relations were founded on the identical principle"* (Kremenliev, 1952 : 23). Concret, muzicologul juxtapune teoriile lui Christov, Djudjev şi Stoin asupra aşa-numiţilor „metri asimetrici":

A great many of the Bulgarian dance songs bear such metric signatures as 7/16, 9/16 and 15/16. These tunes are by far the most interesting, since the combinations of seven, nine and fifteen in these instances are not septuple, compound triple, and compound quintuple time, respectively, but are, instead, measures which contain three, four, and seven asymmetrically combined beats, each beat containing two or three sixteenth notes (Kremenliev 1952 : 20).

Kremenliev afirmă, în consens cu ceilalţi cercetători bulgari, că ritmul asimetric este exclusiv bulgăresc, fapt reflectat şi în denumirea pe care ei o dau acestui ritm, dar infirmat de trimiterile la variante existente în folclorul turcesc, macedonean, grecesc, albanez, din chiar propriile lor lucrări: *„Bulgarian musicologists frequently call them «Bulgarian» meters, since Bulgaria is the only European country where these metric and rhythmic forms are an integrant part of a national art"* (Kremenliev 1952 : 23-24).

În concluzie, cei patru cercetători abordează problema structurilor ritmice asimetrice din folclorul bulgăresc într-o mixtură confuză de teorie antică greacă şi teorie clasică occidentală. Din prima preiau principiul influenţei metrului versificaţiei asupra muzicii, timpul prim (*hronos protos*) şi raporturile

www.sufletoltenesc.ro

matematice iraţionale 2 : 3 şi 3 : 2. Timpul prim este tratat în manieră occidentală, folosind principiile grupării sau divizării duratelor şi încadrarea lor în măsuri. *Hronos protos* nu mai este, ca în teoria antică, cea mai mică unitate ritmică existentă ca atare în textura muzicală, la care se raportează duratele mai mari. El se transformă într-un ipotetic numitor comun al unităţilor ritmice, fiind notat cu o valoare fixă, convenţională (şaisprezecimea). De fapt, în specimenele citate de muzicologii bulgari, unităţile ritmice nu sunt fracţionate; dacă unele sunt fragmentate, părţile nu sunt egale şi doar rareori toate unităţile sunt fracţionate în şaisprezecimi. Raporturile iraţionale au fost preluate fără a fi măsurate cu precizie, ci doar presupuse, pe baza timpului relativ apreciat numai după auz.

Principiile teoretice menţionate se reflectă în sistematizarea structurilor ritmice asimetrice, ordonate de Kremenliev în „grupe", mai întâi după locul ocupat de unitatea lungă „prelungită" sau unităţile lungi „prelungite" şi apoi după numărul total al unităţilor. Toate structurile ritmice sunt încadrate în măsuri. Clasificarea începe cu „grupa" în care unitatea lungă ocupă ultimul loc. Autorul prezintă caracteristicile jocului *Paidûshka* (bg. *paidám* = a şchiopăta), a cărui formulă asimetrică este alcătuită din două unităţi ritmice:

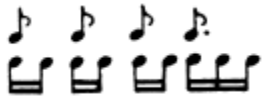
„The 5/16 serves as the metric pattern for one of Bulgaria's most popular and spirited dances, the Paidûshka. [...] The third sixteenth is heavily accented" (Kremenliev, 1952 : 24). *„[...] each measure consists of two beats (D and F), the second beat being elongated to equal one and one-half times the first (ratio of 2 : 3)"* (Kremenliev, 1952 : 25). În opinia sa, acelaşi tipar este specific şi altor jocuri, transcrise uneori în altă măsură, datorită mişcării mai lente:

In different parts of the country, dances which use the identical metric pattern, but in other tempos are known as Zad-krák (D F = 70) and Kláteno hóró (D F = 40). The 5/8 in moderate tempo (D = 200) is used frequently, and does not differ essentially from the 5/16 pattern, of which it seems to be an augmentation. The difference between the two is in the number of accents contained within the measure: 5/16 has only two accents (g i), whereas in 5/8 there are four stressed units, one of which is twice as long as the others: D D D C D D C D , D C D D or C D D D (Kremenliev1952 : 26).

Considerăm că, în acest caz, ipoteticul numitor comun (optimea) stă la baza unor structuri total diferite de cea prezentată anterior, prin numărul dublu de unităţi ritmice individualizate (accentuate) şi prin raporturile matematice 1 : 2 şi 2 : 1 ce se stabilesc între duratele inegale. La primul tipar ritmic, autorul menţionează explicit şi notează diferenţiat accentul principal, care afectează unitatea lungă, faţă de cel secundar, de pe unitatea scurtă. Aceeaşi ierarhie funcţionează, probabil, şi în structurile asimetrice cu patru unităţi. Formula alcătuită din trei unităţi ritmice, în care ultima, cea lungă, poartă accentul

www.sufletoltenesc.ro

principal, este integrată în măsura 7/16. Ea este specifică jocurilor ***Ruchenitza, Chépnitza, Povúrnato hóró, Vétrensko hóró*** (Kremenliev, 1952 : 26-27, 29). Prezentarea melodiilor de joc în care tiparul cu patru unităţi ritmice este încadrat în 9/16, prilejuieşte autorului câteva consideraţii tipice pentru modul său de abordare:



*„The 9/16 [...] serves as the metric basis for the **Kiuchek**, 'danced by wandering gypsies" (Kremenliev 1952 : 29). „In tempo M. M. E = 320-420, the **hóró** is known as **Radomirska igrá, Tropliva igrá, Hoiisa**. In certain parts of the country is called **Lûdoto, Povûrnushka, Izrichánka**"* (Kremenliev, 1952 : 31). *„The strong accent falls on seven, giving the effect of 3/8 + 3/16: I P J j Q L ; there are weaker accents on the first, third, and fifth sixteenth. Other possible interpretations are 4/16 + 5/16 (K L K L • K L K Q L) and $4\frac{1}{2}$/8 (I P P N)*" (Kremenliev 1952 : 29). Formula alcătuită din cinci unităţi ritmice[3], este tratată identic. Pe de o parte, unităţile sunt divizate arbitrar, iar pe de altă parte, formula ritmică este considerată o combinaţie a unor măsuri:

„*The 11/16 is quite similar to the 9/16 meter*"(Kremenliev, 1952 : 31). *„The combination may be viewed as 2/16 + 2/16 + 2/16 + 2/16 + 3/16 or as $5\frac{1}{2}$/8"* (Kremenliev 1952 : 32). În acelaşi mod este interpretat tiparul cu şase unităţi ritmice:

„The 13/16 meter [...] seems to be a combination of 4/8 + 5/16 (I P P J • I N), but since the strong accent falls on the sixth rather than on the fifth beat, such a subdivision is not altogether convincing" (Kremenliev 1952 : 32). Formula cu şapte unităţi ritmice, integrată în măsura 15/16, nu există ca schemă ritmică independentă; ea acoperă doar parţial textura unor cântece. Cea cu opt unităţi, încadrată în 17/16, este menţionată (într-un singur caz) numai de Vasil Stoin (Kremenliev 1952:32-33). Privim cu rezervă ambele structuri; motivaţia o vom da mai târziu.

Lipsa unor transcrieri clare şi amănunţite, a informaţiilor complementare din domenii conexe (coregrafie, versificaţie, tehnică instrumentală), care să reflecte cât mai fidel fenomenul folcloric, ca şi abordarea clasificării prin prisma unor principii teoretice confuze şi inadecvate, determină interpretări contradictorii, inconsecvente şi neconvingătoare. Invocarea tehnicii „măsurilor adăugate" (3/8 + 3/16 sau 4/8 + 5/16), specifică muzicii savante moderne (Giuleanu 1975 : 488), este improprie în domeniul analizei ritmului asimetric folcloric. Ea implică atât neglijarea caracterului unitar al formulei ritmice, care are un singur accent principal, cât şi segmentarea arbitrară a acesteia. Mai

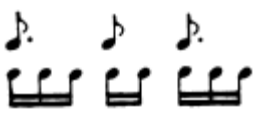
[3] Structura este atestată şi în jocul *Slata bulgărească*, din sudul Olteniei (Lupaşcu 1992 : 235).

www.sufletoltenesc.ro

aproape de realitate se situează Kremenliev când integrează două dintre tiparele asimetrice, cu patru şi cu cinci unităţi, în măsuri cumulative ($4\frac{1}{2}$/8, respectiv $5\frac{1}{2}$/8) care reflectă numărul şi durata unităţilor ritmice.

Clasificarea continuă cu „grupa" în care unitatea lungă ocupă primul loc. Formula ritmică alcătuită din două unităţi (tip 3 + 2[4]), încadrată în 5/16, este mult mai puţin frecventă decât reversul ei, prezentat anterior (Kremenliev, 1952 : 33). Este eludat tipul 4 + 3, prezent într-un cântec de joc (Stoin 1928:1044 nr. 3904). Tiparul cu trei unităţi ritmice (tip 3 + 2 + 2), integrat în 7/16, este propriu melodiei de mare popularitate ***Mužki ruchenik***, ca şi dansului naţional macedonean ***Makedónsko hóró*** şi unor cântece din vestul Macedoniei, într-un tempo mai lent (Kremenliev 1952 : 34). Formula alcătuită din cinci unităţi (tip 3 + 2 + 2 + 2 + 2), încadrată în 11/16, este caracteristică jocurilor ***Krivo hóró***, ***Haidûshka igrá*** şi ***Gáninata máika*** (Kremenliev 1952 : 35).

Urmează „grupa" cu două unităţi lungi, de obicei prima şi ultima. Subcategoria care implică trei unităţi ritmice include două formule:



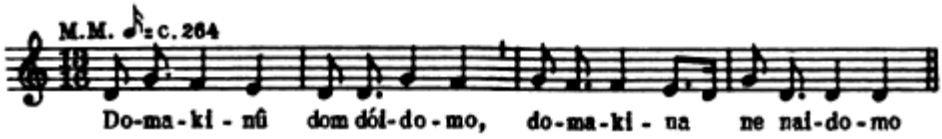
„The 8/16 [...] forms a measure of triple time, 3 + 2 + 3, with accent on the first and third beats [...]. The pattern 2 + 3 + 3 is also possible. Some theorists believe that melodies notated in 8/16 (3/16 + 2/16 + 3/16) are in reality in septuple meter (3 + 2 + 2)" (Kremenliev 1952 : 35-36). Subcategoria cu patru unităţi ritmice, încadrate în 10/16 (tip 3 + 2 + 2 + 3), este urmată de cea cu cinci unităţi, integrate în măsura 12/16 (tip 3 + 2 + 2 + 2 + 3) (Kremenliev 1952 : 36-37). Structurile cu două unităţi lungi purtătoare ale accentelor principale şi cu două sau mai multe scurte ar fi trebuit incluse în „grupa" finală, cea a „combinaţiilor de diferite măsuri asimetrice". Observaţia este ilustrată chiar de exemplele muzicale corespunzătoare ultimelor două subcategorii citate. În plus, aceeaşi opinie transpare şi din precizările autorului asupra ultimei subcategorii semnalate, Kremenliev având în vedere, de această dată, reperele ritmic şi arhitectonic, proprii coreologiei: „A measure of 12/16 consists of five beats, the first and last beats having the strong accents. The measure is readily subdivisible into two groups (7/16 + 5/16) [...]. A dance figure in this instance consists of six dance motifs, three in 7/16 and three in 5/16 repeated, so that the complete periods consist of twelve simple dance motifs in all" (Kremenliev 1952 : 37).

În continuare este prezentată „grupa" în care unitatea lungă ocupă un loc central. Formula alcătuită din patru unităţi ritmice (tip 2 + 3 + 2 + 2), este încadrată în 9/16 (Kremenliev 1952 : 37). Tiparul cu cinci unităţi ritmice (tip 2 + 2 + 3 + 2 + 2) este integrat în măsura 11/16, iar cel cu şase unităţi (tip 2 + 3 + 2 + 2 + 2 + 2), încadrat în 13/16, este rarisim: „So unusual is this metric pattern

[4] Codul matematic exprimă, fidel, structura ritmică notată în original cu durate muzicale.

www.sufletoltenesc.ro

that for some time authorities doubted whether examples existed in Bulgarian folk music" (Kremenliev 1952 : 39). Citind exemplul muzical (colindă), observăm că formula este alcătuită, de fapt, din numai patru unități (tip 2 + 3 + 4 + 4).



(Stoin 1928 : 5 nr. 23)

Pentru a o putea include, totuşi, în această „grupă", Kremenliev divizează arbitrar, ca şi Stoin, ultimele două unități lungi, dar formula ritmică reală aparține unei alte categorii, inexistentă în clasificarea de față. Mărturie stau cele trei unități inegale (scurtă, medie, lungă), între duratele cărora se stabilesc trei raporturi matematice[5] (2 : 3, 2 : 4 şi 3 : 4). Accentul principal afectează cea de-a doua unitate ritmică (de durată medie) (Kremenliev 1952 : 39).

Urmează *„grupa cu mai mult decât o notă prelungită, cu distribuție neregulată în măsură"*. Kremenliev se referă la structuri cu două sau trei unități ritmice lungi, una plasată la o extremitate (de obicei la sfârşit), iar cealaltă/celelalte în segmentul median. Toate sunt accentuate şi îşi păstrează locurile pe parcursul piesei. Nu este evidențiată însă ierarhia accentelor. Autorul relevă mai întâi subcategoria cu patru unități ritmice integrate în măsura 10/16 (tip 3 + 3 + 2 + 2) (Kremenliev 1952 : 40). Subcategoria cu cinci unități este prezentată în două ipostaze. Prima (tip 2 + 3 + 2 + 2 + 3) este infirmată de exemplul muzical (cântec de dragoste), în care apar numai patru unități ritmice (tip 2 + 3 + 4 + 3).

(Stoin 1928 : 448 nr. 1758)

Greşeala se datorează, din nou, divizării arbitrare a unității lungi. Înrudirea cu formula ritmică prezentată anterior (tip 2 + 3 + 4 + 4) este evidentă: patru unități ritmice, din care trei inegale, aceleaşi trei raporturi matematice. Ultima unitate diferă, şi, în consecință, apare, în plus, raportul 4 : 3. Deducem, din comentariul autorului, că a doua şi a patra unitate ritmică (ambele de durată medie) sunt, probabil, accentuate (Kremenliev, 1952 : 41). Cea de-a doua ipostază (tip 2 + 2 + 3 + 2 + 3) se dovedeşte a fi, de fapt, o combinație a două tipare ritmice: tip 2 + 2 + 3 şi tip 2 + 3 (Kremenliev 1952:41). Subcategoria cu şase unități integrate în măsura 14/16 prezintă, şi ea, două ipostaze. Prima (tip 2 + 3 + 2 + 2 + 2 + 3) este o combinație a două formule ritmice: tip 2 + 3 şi tip 2 + 2 + 2 + 3. Cea de-a doua ipostază (tip 2 + 2 + 2 + 3 + 2 + 3) include aceleaşi două tipare, însă în

[5] Prezentăm raporturile în ordinea în care apar unitățile inegale în formula ritmică.

www.sufletoltenesc.ro

ordine inversă (Kremenliev 1952:42). Toate exemplele muzicale sunt citate din antologiile lui Stoin. Tratăm cu rezervă cazurile acestea, ca şi unele semnalate anterior, deoarece provin dintr-o singură sursă bibliografică şi prezintă aspecte ieşite din comun. Dubiile ne sunt amplificate de afirmaţiile lui Kremenliev referitoare la structura cu trei unităţi ritmice lungi, încadrată în 19/16, afirmaţii ce trădează labilitatea interpretărilor şi, implicit, a criteriilor clasificării: *„The 19/16 is a much more complex meter than any thus far discussed. As in Hindu music, where a vibagha (metric pattern of an entire period) consists of several angas, so in Bulgarian folk music a measure of 19/16 constitutes a musical sentence consisting of three smaller groups of 7/16, 3/16 and 9/16"* (Kremenliev 1952 : 42). *„A measure of 19/16 sets a complete strophe of the text"* (Kremenliev 1952 : 43). Aplicarea unor concepte specifice muzicii clasice indiene la melodii folclorice bulgăreşti ni se pare forţată. Acelaşi citat, corelat cu observaţiile noastre, pledează pentru includerea acestor structuri în „grupa" finală, cea a combinaţiilor de formule ritmice, cu excepţia tipurilor 2 + 3 + 4 + 4, 2 + 3 + 4 + 3 şi 2 + 2 + 3 + 4, care formează o categorie aparte. Ultimul tip lipseşte din clasificarea lui Kremenliev, dar este atestat în câteva cântece de joc (Stoin 1928:nr.3987, 3988, 3990, 3991). În concluzie, dacă structurile sunt clasificate după locul ocupat de unitatea lungă (purtătoare a accentului principal), rezultă că apariţia a două sau mai multe unităţi ritmice lungi, însoţite de două sau mai multe scurte, semnalează existenţa combinaţiilor a două sau mai multe formule ritmice, care se pot succeda regulat sau neregulat pe parcursul piesei.

Ultima „grupă" include structuri ritmice încadrate în măsurile 18/16, 20/16, 21/16, 23/16, 29/16. Autorul înclină spre notarea unei „măsuri" unice, de dimensiunea unei fraze, ceea ce ar corespunde ideii combinaţiei de formule, dar, practic, nu realizează acest deziderat al său, deoarece nu identifică structura internă reală a fiecărei combinaţii frazale: *„The various metric combinations [...] are due to the variety of dance steps and figures, or, when those songs are not derived from dance motifs, they are grouped in these unique patterns because of the lyrics [...]. For that reason it might seem desirable to notate many of these songs as one measure for each phrase"* (Kremenliev 1952:44-45). Între ritmul coregrafic şi cel legat de metrica versului există, într-adevăr, corespondenţe şi discrepanţe, fapt care ar trebui reflectat în transcrierea şi analiza ritmului muzical, aflat în relaţie de interdependenţă relativă cu celelalte două. Din păcate, multe din inadvertenţele şi confuziile prezente în lucrările de specialitate sunt consecinţe ale unei tratări nediferenţiate, luându-se în considerare numai aspectele comune, nu şi diferenţele specifice dintre cele trei domenii. Paradoxal, tocmai în finalul clasificării, unde sunt grupate cele mai stranii structuri ritmice, autorul neagă explicit criteriul folosit în sistematizare şi chiar titlul: *Combinations of Different Asymmetric Measures*. Toate exemplele oferite de Kremenliev pentru această „grupă" sunt piese vocale, ale căror măsuri nu oglindesc, ci ascund structura ritmică reală. Şi aici, cu o singură excepţie, citatele muzicale sunt extrase din antologiile lui Vasil Stoin, în special din

www.sufletoltenesc.ro

Narodni pesni ot Timok do Vita (1928). În fapt, Kremenliev încearcă să includă în clasificare, cu prețul distrugerii unității de principiu a acesteia, notații discutabile, cu atât mai mult cu cât ele au generat şi generează încă dezacorduri chiar între cercetătorii bulgari, dezacorduri semnalate şi într-un studiu publicat de Barbara Krader, referitor la volumele lui Stoin (Krader 1980:33-35).

Kremenliev ne oferă şi câteva date statistice referitoare la cele aproximativ 12.000 de piese examinate:

„Of the measured folk songs examined, 34 per cent are in asymmetric meters, 19 per cent in regular meters [...], and 47 per cent in various combinations of unmeasured groups with asymmetric and regular meters. Among the asymmetric meters, the 7/16 signature appears to be more frequent - 20,3 per cent (18,5 per cent of the 2 + 2 + 3 type and 1,8 per cent of the 3 + 2 + 2). In other meters, 19 per cent are in 5/16, 13,7 per cent in 9/16 (11,6 per cent of the 2 + 2 + 2 + 3 type, 1,8 per cent of the 2 + 3 + 2 + 2 type, and 0,3 per cent combining both), and 11,5 per cent are in 8/16.

The remaining 35,5 per cent is distributed as follows:

Meter	*Per cent*
5/8	*7,7*
9/8	*2,8*
10/16	*0,2*
11/16 (3 + 2 + 2 + 2 + 2)	*1,6*
11/16 (2 + 2 + 2 + 3 + 2)	*0,9*
12/16	*0,8*
13/16	*1,5*
14/16	*1,5*
Combination of asymmetric meters	*18,5”*

(Kremenliev 1952 : 50).

Însumând observațiile noastre, ajungem la concluzia că, în realitate, formulele ritmice asimetrice bine individualizate sunt mult mai puține; în schimb, creşte simțitor numărul structurilor combinatorii.

Prin urmare, abordarea ritmului asimetric folcloric prin prisma legilor muzicii savante vest-europene, pe care s-au grefat câteva elemente din teoria elină şi chiar din muzica indiană clasică, reflectă tributul plătit de cercetătorii bulgari prejudecăților acumulate prin educație. În concepția acestora, tiparele asimetrice provin din deformări ale metrului originar simetric, specific sistemului ritmic divizionar occidental, acțiune concretizată prin ipotetica augmentare a unei/unor durate. De altfel, ei nu vorbesc despre ritm, ci numai despre metru asimetric. În consecință, unitățile ritmice sunt privite şi analizate nu ca unități, ci ca durate cumulate, pe care fracția măsurii le ilustrează prin numărul diviziunilor egale. Un element definitoriu al ritmului asimetric, raportul matematic dintre unitățile inegale caracteristice, este tratat superficial, ceea ce conduce la numeroase confuzii şi erori. Raporturile 1 : 2 (D C), 4 : 3 (C F), sau apariția în unele exemple a trei raporturi (2 : 3, 2 : 4 şi 3 : 4), sau

www.sufletoltenesc.ro

patru (2 : 3, 2 : 4, 3 : 4 şi 4 : 3), respectiv a trei unităţi inegale (D F C), sunt tratate arbitrar. Kremenliev intuieşte însă specificitatea accentelor în organizarea ritmului asimetric şi menţionează, adeseori, locul accentului principal şi al celui secundar/celor secundare. Accentul principal afectează frecvent unitatea lungă, rareori unitatea medie[6]. Cu toate obiecţiile pe care le-am semnalat, lucrarea contribuie la apropierea cercetătorilor de realitatea folclorică vie, confirmând existenţa unor structuri ritmice asimetrice naturale, cu o funcţionalitate specifică, diferite de cele standardizate, occidentale:
„The Bulgarian folk singer does not achieve his complex metric signatures through any process of abstraction; his asymmetric meters and rhythms are, on the contrary, quite natural and functional" (Kremenliev 1952 : 47).

Todor Djidjev repune în discuţie câteva din aspectele caracteristice ritmului asimetric, pornind de la aceleaşi principii ca şi predecesorii săi:

The specifics of the phenomenon, known as asymmetry, is elucidated as a kind of metrorhythmical organization characteristic of musical theory in general. It is emphasized that this phenomenon is most strikingly manifested in the sphere of the metre. It is expressed by a fact, unusual for Western musicians - the existence of a metre of regularly (or irregularly) repeated groups of metric beats, differing in duration, with a value ratio 2 : 3, which the author calls uneven (Djidjev 1981:217).

Autorul delimitează două tipuri de asimetrie, în funcţie de nivelul la care se manifestă: *„The asymmetrical manifestation, realized between the beats of the metre, are defined as* ***asymmetry of the first degree****, while those found in the sphere of complex measures (times) are designated as* ***asymmetry of the second degree****"* (Djidjev 1981:217). Etnomuzicologul propune clasificarea structurilor ritmice din folclorul bulgăresc pe baza a două tipuri de metru, egal şi inegal: *„[...] the systematization of the metrorhythmical forms in Bulgarian folk music should be based chiefly on the presence of two basic types of metre,* ***even and uneven****, the concrete examples of which include the two different kinds of asymmetry"* (Djidjev, 1981 : 218). El încearcă să se îndepărteze de clişeele celorlalţi cercetători bulgari, stabilind principiile unei notaţii unitare care se reflectă într-o clasificare coerentă, similară totuşi celei prezentate anterior. Rămâne însă tributar teoriei occidentale, ritmul asimetric fiind privit tot prin prisma măsurilor compuse, a unei organizări metrice standardizate, fără să se întrevadă varietatea modalităţile subtile de personalizare, implicând raporturi diverse între duratele unităţilor, coroborate cu presiunea sonoră diferenţiată care le evidenţiază.

A trecut mult timp de la publicarea lucrărilor lui Constantin Brăiloiu dedicate ritmicii (Brăiloiu 1967 a, b, c), studii care au revoluţionat cercetarea

[6] Vezi formulele ritmice tip 2 + 3 + 4 + 4 şi 2 + 3 + 4 + 3 .

www.sufletoltenesc.ro

domeniului. Deşi le citează, Djidjev continuă să noteze, să analizeze şi să sistematizeze tiparele ritmice asimetrice la fel ca şi predecesorii săi.

Raina Katzarova face câteva observaţii judicioase asupra relaţiei dintre mişcarea coregrafică şi muzică în folclorul bulgăresc, subliniind lipsa coincidenţei între dimensiunile figurii coregrafice şi ale frazei melodice (neconcordanţă care se remarcă şi în folclorul altor popoare): *„[...] la métrique de la figure chorégraphique ne correspond pas à celle de la phrase mélodique. Par exemple, la phrase mélodique peut avoir quatre mesures, la figure chorégraphique n'en a que trois ou vice versa"* (Katzarova 1960: 68). Căutând o explicaţie, autoarea semnalează fenomene asemănătoare, cum ar fi adaptarea la dansuri a unor melodii noi, sau păstrarea paşilor de joc care se suprapun unui alt ritm, specific noii melodii, chiar dacă metrica nu coincide:

La nouvelle mélodie pourrait même avoir un autre rythme qui doit cependant s'adapter facilement au rythme de la danse que l'on aurait voulu embellir et rendre plus attrayante par le changement de la mélodie. Ou bien, on retient la mélodie empruntée telle quelle, et l'on continue à faire les mêmes pas sur un autre rythme. Il importe que la métrique de la mélodie nouvelle ne s'applie pas à celle du «horo» (Katzarova 1960 : 69).

În final, Katzarova demonstrează că metrul, în sensul occidental al noţiunii, nu are importanţă pentru performeri; ritmul este elementul fundamental, coordonator: *„[...] le synchrone métrique entre mélodies et danses, ainsi que le comprend la théorie musicale ne dit presque rien aux danseurs populaires, ce n'est que le rythme qui les guide"* (Katzarova 1960 : 69).

Valoarea studiului rezidă în schimbarea opticii unanime asupra fenomenului, propunând inversarea polilor de interes, dinspre metru, spre ritm, şi o răsturnare a metodologiei, dinspre teoria muzicii savante, spre o abordare contextuală. Din păcate, această idee nu a fost pusă în practică.

Cercetătorul american Timothy Rice examinează folclorul bulgăresc din perspectiva antropologiei culturale, punctând câteva idei valabile şi pentru alte zone etno-culturale. Autorul optează pentru cercetarea fenomenului folcloric din unghiul de vedere al insiderilor:

They did not traditionally discuss their songs, tunes, or dances in terms of the number of beats per measure [...], they often can neither count the number of beats nor clap the accented metrical groupings. Traditionally the various meters, symmetrical or asymmetrical, of Bulgarian music were identified only by the generic name of the dance (horo) that a given tune (svirnya) or song (pesen) might accompany. These generic dance names, however, did not refer uniquely to meter (the number of pulses per measure) but to a set of rhythmic features including number of pulses, grouping of pulses, accentuation, and tempo (Rice 1980:62-63).

www.sufletoltenesc.ro

Se argumentează astfel opinia că performerii şi receptorii disting şi sistematizează intuitiv structurile ritmice, conform unor criterii specifice şi într-un cod propriu: *„Bulgarian villagers distinguish and label generically a constellation of rhythmic features that unify a subset of their dance tunes and songs"* (Rice 1980 : 63).

În concluzie, cercetarea unilaterală, numai din perspectiva outsiderului, fără a lua în considerare percepția insiderului, nu poate duce la descoperirea sistemelor caracteristice muzicii tradiționale. În spiritul lingvisticii moderne, autorul propune o abordare structurală a fenomenului: „[...] despite the etic precision of the analysis of Bulgarian meter, it has yet to receive a convincing cognitive or emic analysis" (Rice 1980 : 63).

Folclorul turcesc, care a integrat şi stratificat sedimente orientale, cuprinde material de referință pentru studiul ritmicii. Din păcate, publicațiile de specialitate, editate aproape exclusiv în limba turcă sunt, din acest motiv, inaccesibile. În aceste condiții, apelăm la lucrarea lui Raouf Yekta Bey scrisă în limba franceză şi intitulată *La musique turque* (1922). Exemplele muzicale inserate sunt fie compoziții, fie specimene folclorice. Deşi Yekta Bey analizează structurile ritmice din perspectiva teoriei muzicii clasice tradiționale turceşti, el subliniază legătura acesteia cu realitatea vie, poate chiar cu folclorul:

„Les anciens théoriciens turcs, comme Farabi et Ibn-Sina (Avicenne), [...] ont traité le rythme comme une branche d'un art qui vivait et qu'on cultivait encore de leur temps, et dont ils étaient eux-mêmes des praticiens émérites; ils se basaient donc sur les données théoriques des philosophes-musiciens grecs, tout en y ajoutant les particularités des artistes de leur peuple et les progrès qui y avaient été apportés en théorie et en pratique" (Yekta Bey 1922 : 3023).

Comparând ritmica elină cu cea modernă occidentală, autorul menționează factura esențialmente metrică, specifică celei din urmă, cu impact asupra percepției: „Les Hellènes ont porté cette partie de l'art à un degré de perfection que n'atteindra certes jamais la musique moderne, par la raison bien simple que celle-ci est essentiellement métrique, ce que les Européens appellent rythme n'étant en réalité que la perception d'un mètre musical" (Yekta Bey 1922 : 3023). Ritmica turcească se bazează pe un sistem propriu de accentuare, aplicat unui număr de unități ritmice diferite cantitativ: *„[...] la diversité de l'accentuation des temps d'un rythme ne suffit pas; il faut encore que ces temps soient de différente valeur"* (Yekta Bey 1922 : 3029). Există şi un sistem de tactare original, derivat din tehnica instrumentelor de percuție, dublat de utilizarea unor vocabule onomatopeice, care indică accentuarea diferențiată a unităților ritmice:

À défaut d'instruments à percussion, le rythme se marque ordinairement, chez les Turcs, par un frappé sur les genoux fait avec la main. Le frappé sur le

www.sufletoltenesc.ro

genou droit marque le temps fort ou thesis; le frappé sur le genou gauche, le temps faible ou arsis. Suivant leur degré d'intensité et leur genre de mouvement, les thesis et les arsis sont caractérisés par des termes spéciaux empruntés à l'onomatopée instrumentale. [...] Les Turcs, par imitation du frappé des instruments à percussion, disent: Dume, tek, téké, tekka, tahek. Le dume est proprement la thesis ou temps fort; le tek, l'arsis ou temps faible. Le téké, tekka, est un dume-tek successif et moins intense; si le dume-tek est assez accéléré, il se nomme téké, et s'il est plus lent, tekka. Les téké et tekka sont composés de deux temps dont le premier est fort et le second faible. Le tahek est essentiellement un tek (Yekta Bey 1922 : 3027).

Sistemul, prin care este pusă în evidenţă schema ritmică, este parţial prezentat în exemplele muzicale citate de Yekta Bey. El notează formulele ritmice ostinate, cu durate occidentale, pe două linii paralele aşezate sub portativul propriu-zis. Pe linia superioară este consemnat tactul mâinii drepte (duratele accentuate), iar pe cea inferioară, cel al mâinii stângi (duratele neaccentuate) (Yekta Bey 1922:3038). Ierarhia accentelor nu figurează în specimenele citate, dar este evidenţiată, uneori, în paragrafe speciale ale studiului, ceea ce ne ghidează în comentarea exemplelor muzicale şi implicit în aprecierea formulelor ritmice. Autorul subliniază că, în ciuda unor aparente similitudini, majoritatea ritmurilor turceşti nu pot fi încadrate în măsurile occidentale: *„[...] chaque mesure peut contenir un rythme, tandis que chaque rythme ne peut être toujours introduit dans des mesures binaires et ternaires des solfèges occidentaux"* (Yekta Bey 1922:3027). Totuşi, măsura este omniprezentă în exemplele muzicale.

Din cele peste 40 de ritmuri, în majoritate asimetrice, prezentate de Yekta Bey, am selectat şase, care, prin particularităţile constitutive, sunt relevante pentru cercetările noastre.

Ritmul *mandra* (7/16 h k E h E) aparţine indubitabil folclorului şi este caracteristic jocurilor păstoreşti din zona europeană a Turciei (Yekta Bey 1922:3035). Autorul citează una din melodiile instrumentale în tempo foarte rapid.

(Yekta Bey 1922 : 3035)

În subsolul paginii este indicată cifra metronomică 42 pentru o măsură întreagă. Analizând gruparea duratelor, distribuţia celor trei accente şi profilul melodic, prin analogie cu piese asemănătoare din folclorul românesc şi bulgăresc, putem afirma că expresia matematică a ritmului este 2 + 2 + 3, ce corespunde raportului 2 : 3 între unităţile inegale. Pe parcursul exemplului muzical, fiecare dintre cele trei unităţi ritmice apare fragmentată, nu numai

www.sufletoltenesc.ro

ultimele două, aşa cum rezultă din schema notată sub melodie. O structură similară întâlnim în jocul bulgăresc *Răceniţa*: prima şi a doua unitate, scurte, sunt purtătoarele celor două accente secundare, în timp ce accentul principal apare pe ultima unitate, lungă (Kremenliev 1952 : 27). Putem presupune că aceeaşi ierarhie funcţionează şi în exemplul turcesc.

Ritmul *aksak* (9/8 l h D l C D), frecvent în cântecele turceşti, considerat a fi de origine orientală (Yekta Bey 1922:3038), este exemplificat prin două compoziţii, dintre care o reproducem fragmentar pe cea dintâi.

(Yekta Bey 1922 : 3025)

În ambele specimene mişcarea este rapidă (D = 116), iar accentele ocupă aceleaşi poziţii ca în ritmul *mandra*. Faţă de ritmul *mandra*, *aksak*-ul are o durată în plus, o altă unitate de timp şi o mişcare ceva mai moderată. Gruparea duratelor şi distribuţia accentelor semnalează prezenţa expresiei matematice 2 + 2 + 2 + 3 şi a raportului 2 : 3 între unităţile ritmice inegale (acelaşi ca în ritmul *mandra*). Formula este confirmată de Yekta Bey, care prezintă concret modul de grupare a duratelor şi ierarhia accentelor.

fort demi-fort fort faibles
9/8 C D D C C D(Yekta Bey 1922 : 3024)

În schemă este vizibilă fragmentarea unităţilor a doua şi a patra. În melodii însă, toate cele patru unităţi ritmice sunt fracţionate. O altă caracteristică importantă, care individualizează ritmul *aksak*, vizează organizarea accentelor: prima şi a treia unitate, scurte, sunt purtătoarele celor două accente principale; accentul secundar apare pe cea de-a doua unitate, scurtă; ultima unitate, lungă, este neaccentuată. Deşi durata totală a formulei ritmice este egală cu nouă optimi, structura este incompatibilă cu măsura ternară compusă 9/8 din sistemul ritmic divizionar, occidental. În folclorul bulgăresc există o formulă ritmică asemănătoare prin numărul şi succesiunea unităţilor, prin expresia matematică şi prin raportul dintre unităţile inegale. Diferenţele de presiune sonoră (accentele) individualizează formula: primele trei unităţi, scurte, sunt purtătoarele celor trei accente secundare, în timp ce accentul principal afectează ultima unitate, lungă (Kremenliev 1952 : 29).

Yekta Bey prezintă şi două ipostaze ale ritmului *sofian*. Prima nu este o structură asimetrică. Cea de-a doua formă a ritmului *sofian* (9/8 m l C D) se deosebeşte net de *aksak*, deşi ambele sunt notate în măsura 9/8 (Yekta Bey 1922 : 3039). Exemplul muzical este tot o compoziţie, în tempo rapid.

www.sufletoltenesc.ro

(Yekta Bey 1922 : 3039)

Analiza notaţiei, coroborată cu organizarea ritmului în funcţie de ierarhia accentelor, relevă expresia matematică 4 + 2 + 3.

	fort	demi-fort	faibles
9/8	A	C	C D

(Yekta Bey 1922 : 3025)

Raporturile dintre cele trei unităţi ritmice inegale sunt: 4 : 2, 4 : 3 şi 2 : 3. Organizarea accentelor completează imaginea acestui ritm: prima unitate ritmică, lungă, poartă accentul principal; accentul secundar apare pe cea de-a doua, scurtă; ultima unitate, medie, este neaccentuată. Ca şi în cazurile precedente, în melodie, fracţionarea afectează toate unităţile. Am analizat mai înainte două specimene folclorice bulgăreşti (Stoin 1928 : 5 nr. 23, 448 nr. 1758) asemănătoare cu compoziţia turcească citată, prin numărul unităţilor ritmice inegale. Formulele bulgăreşti au însă patru unităţi, expresia matematică este 2 + 3 + 4 + 4 în primul caz (nr. 23) şi 2 + 3 + 4 + 3 în cel de-al doilea (nr. 1758). Raporturile dintre cele trei unităţi inegale sunt: 2 : 3, 2 : 4 şi 3 : 4, respectiv 2 : 3, 2 : 4, 3 : 4 şi 4 : 3. Accentul principal pare a se situa pe unitatea/unităţile de durată medie (Kremenliev 1952 : 39, 41); celelalte unităţi poartă, probabil, accente secundare.

Ritmul *djourdjouna* (10/16 h k D h D E) este întâlnit în dansurile folclorice kurde şi armene din Asia Mică (Yekta Bey 1922:3041). Autorul ne oferă însă spre exemplificare o compoziţie (*Chant turc*), în mişcare rapidă (E = 208). Asemănarea cu schema ritmului *aksak* este izbitoare: acelaşi număr de durate, aceeaşi distribuţie a accentelor, aceleaşi ultime două durate neaccentuate. Neconcordanţa se manifestă la durata a treia, dublă în ritmul *djourdjouna* faţă cea de-a doua, în timp ce în cazul precedent ele sunt egale. Analizând exemplul muzical după criteriile pe care le-am menţionat, deducem că expresia matematică a ritmului *djourdjouna* ar putea fi 2 + 3 + 2 + 3, iar raporturile între unităţile inegale, 2 : 3 şi 3 : 2. În lipsa unor precizări suplimentare ale autorului nu ne putem pronunţa asupra ierarhiei accentelor. Observaţia privitoare la fracţionarea tuturor celor patru unităţi ritmice este valabilă şi aici.

Ritmul *dévri-révan* (14/8 n l C n C C) este caracteristic pentru majoritatea dansurilor dervişilor (Yekta Bey 1922 : 3048). Dansul vocal intitulat *'Aîin* (D = 132), compoziţie clasică, ilustrează formula citată. Urmând criteriile cunoscute, putem presupune existenţa expresiei matematice 3 + 4 + 3 + 4 şi a raporturilor 3 : 4 şi 4 : 3 între unităţile ritmice inegale. Nici aici Yekta Bey nu menţionează ierarhia accentelor. Toate cele patru unităţi ritmice sunt fracţionate pe parcursul exemplului muzical.

www.sufletoltenesc.ro

Ritmul ***dévri-révan*** apare şi într-o altă formă (26/4 o C o B o C B B), utilizată foarte rar (Yekta Bey 1922 : 3054). Exemplul muzical este un cântec clasic intitulat ***Kiari-Natik*** (C =104). Precizăm că ***legato***-urile din schemă întregesc sintetic unităţile ritmice şi nu le regăsim în melodie, unde unităţile sunt fragmentate melismatic. La prima vedere, suntem tentaţi să considerăm fiecare dintre cele şase durate existente în schema ritmului (aşa cum este ea prezentată de autor) ca fiind unităţi de sine stătătoare. Criteriile aplicate şi în cazurile anterioare ne dezvăluie însă o structură alcătuită doar din patru unităţi ritmice, corespunzătoare expresiei matematice 5 + 8 + 5 + 8 şi raporturilor 5 : 8 şi 8 : 5 între unităţile inegale. Ierarhia accentelor ar fi putut înlătura toate dubiile asupra modului de grupare a duratelor în unităţi ritmice. Din păcate, Yekta Bey nu o precizează.

Ultimele trei ritmuri analizate (***djourdjouna*** şi ambele ipostaze ale ***dévri-révan***-ului) sunt înrudite: ele prezintă acelaşi număr de unităţi ritmice (patru), care se succed în aceeaşi ordine (scurtă - lungă - scurtă - lungă); numărul şi distribuţia accentelor sunt identice (marchează primele trei unităţi); ultima unitate este neaccentuată. Deosebirile se concretizează în raporturile matematice care exprimă diferenţele de durate dintre unităţile inegale (2 : 3 şi 3 : 2, respectiv 3 : 4 şi 4 : 3, sau 5 : 8 şi 8 : 5), cu reflex asupra modalităţilor diferite de fracţionare a unităţilor ritmice şi de percepţie a tempoului.

Studiul muzicologului turc are o valoare incontestabilă, prin volumul şi calitatea informaţiei, dar mai ales prin delimitarea de principiile teoretice occidentale şi prin adoptarea unei perspective apropiate de cea a savanţilor antichităţii greceşti. O importanţă excepţională, de o mare relevanţă pentru etnomuzicologia actuală, îi este conferită de inserarea opiniilor insiderilor asupra diferitelor ritmuri: Yekta Bey demonstrează că performerii sesizează intuitiv atât diferenţele, foarte fine uneori, dintre structurile asimetrice, cât şi deosebirile nete dintre ritmul asimetric şi cel divizionar. Nu întâmplător, în muzica tradiţională clasică turcească, fiecare ritm poartă un nume, situaţie caracteristică şi ritmurilor populare hinduse, aşa cum am menţionat mai înainte. Există, totuşi, şi unele neclarităţi generate de tratarea superficială a trei aspecte conexe: fracţionarea, comasarea unităţilor ritmice şi ierarhia accentelor. Grafia simplificată, nediferenţiată în exemplele muzicale şi chiar în unele scheme oferite de autor, poate genera confuzii grave. Astfel de situaţii se întâlnesc în lucrările cercetătorilor care, comparând structuri ritmice din folclorul bulgăresc cu cele notate de Yekta Bey, consideră în mod eronat unele formule ca fiind identice[7]. Nici relaţia de interdependenţă dintre vers şi melodie nu ajută întotdeauna la clarificarea acestor aspecte, deoarece, în specimenele turceşti, numărul silabelor nu corespunde cu cel al unităţilor ritmice, iar profilul melodic melismatic şi tempoul rapid permit atât fracţionarea, cât şi comasarea duratelor unităţilor ritmice.

[7]Vezi Kremenliev 1952 : 25, 29; Djudjev 1958 : 14, 20.

www.sufletoltenesc.ro

Interesat de folclorul turcesc, Béla Bartók culege, în anul 1936, material muzical în Ankara şi în zona Adana, unde cercetează triburile nomade yürük. El este însoţit de compozitorul turc Ahmed Adnan Saygun, care îi serveşte drept translator şi notează textele pieselor (Bartók 1976:29-30). Rezultatele cercetării sunt consemnate în volumul *Turkish Folk Music from Asia Minor* (Bartók 1976). Lucrarea se bazează pe un număr de 78 de melodii vocale şi nouă instrumentale, din categorii folclorice diferite. Piesele au fost înregistrate pe cilindri de fonograf, apoi au fost transcrise şi grupate de autor după criteriile ritmicii, metricii şi formei.

Trei specimene prezintă un interes deosebit pentru studiul nostru. Primul este un cântec de joc cu secţiuni octosilabice.

(Bartók 1976:139)

Transcrierea evidenţiază o formulă repetată, alcătuită din patru unităţi ritmice, corespunzătoare expresiei matematice 1 + 1 + 1 + 2. Raportul care exprimă diferenţa de durată dintre unitatea scurtă şi cea lungă este 1:2. Unităţile ritmice sunt uneori fracţionate melismatic. Din păcate, Bartók nu evidenţiază accentele nici în transcriere, nici în comentariu. Aceeaşi formulă apare şi în unele piese vocale din folclorul bulgăresc (Stoin 1928, nr. 1869, 1908, 2215, 2222, 2681, 2806, 2915). Kremenliev afirmă că toate cele patru unităţi sunt accentuate, fără a preciza însă o ierarhie a accentelor (Kremenliev 1952 : 26).

Al doilea specimen este, aşa cum remarcă Bartók, o variantă instrumentală a unui *Cântec lung* românesc (Bartók 1976: 45). Melodia este cântată cu zurnaua, pe suportul ritmic asigurat de daul (instrument conducător în ansamblu).

www.sufletoltenesc.ro

(Bartók 1976 : 168)

Bartók face câteva precizări asupra celor două tipare ritmice divergente:

Evidently the 13/16 measure is only due to the percussion player. We have here the interesting case, not uncommon in Arab rural music, too, of the matching of two heterogeneous kinds of rhythms: one is a rubato rhythm, the other is in regular measures (Bartók 1976:191, nota 62).

Aceste prețioase informații vădesc finețea observației şi cunoaşterea aprofundată a folclorului din diverse zone geografice.

Formula asimetrică a instrumentului de percuție, alcătuită din trei unități ritmice, are la bază expresia matematică 4 + 4 + 5 şi raportul 4 : 5 între unitatea scurtă şi cea lungă. Bartók transcrie ritmul daulului în acelaşi fel în care notează Yekta Bey sistemul de tactare. Analiza ritmului percutat relevă faptul că prima unitate, scurtă, şi ultima, lungă, sunt purtătoarele celor două accente principale ale formulei.

Practic, ele sunt obținute prin lovirea simultană, cu măciuca din mâna dreaptă şi cu vergeaua din mâna stângă, a ambelor membrane ale instrumentului. Accentul secundar apare pe cea de-a doua unitate, scurtă, prin lovirea unei singure membrane cu măciuca din mâna dreaptă. Modalitățile de fragmentare a unităților sunt diferite în melodie față de ritmul percutat. Profilul melodic melismatic permite numeroase fracționări, de o mare varietate şi subtilitate, care implică durate foarte scurte (uneori mai scurte decât treizecidoimea).

Ritmul percutat, stereotip, nu excelează prin fragmentarea unităților. În schimb, fracționarea consecventă a ultimei unități din formulă imprimă structurii ritmice un caracter anacruzic. Mâna dreaptă marchează numai unitățile. Mâna stângă evidențiază, concomitent cu dreapta, de obicei accentele

www.sufletoltenesc.ro

principale; pe de altă parte, ea replică în contratimp celei de-a doua şi celei de-a treia unităţi marcate de mâna dreaptă. Se creează astfel un contrapunct, cu coincidenţe şi neconcordanţe între cele două planuri ale percuţiei, contrapunct perceput ca o succesiune neîntreruptă de efecte sonore organizate ritmic şi timbral. Prin suprapunerea planului melodic cu suportul ritmic percutat, ia naştere un complex poliritmic, polidinamic şi politimbral.

Dacă avem în vedere indicaţia metronomică (E = 300), putem aprecia virtuozitatea excepţională a celor doi instrumentişti. Formula ritmului percutat se aseamănă, prin numărul şi succesiunea unităţilor, cu cea specifică jocului bulgăresc *Răceniţa* şi ritmului turcesc *mandra*. Neconcordanţele se manifestă în expresia matematică 2 + 2 + 3, în raportul 2 : 3 dintre unităţile inegale şi în organizarea accentelor: unicul accent principal afectează ultima unitate, lungă, şi este precedat de două accente secundare, situate pe primele două unităţi, scurte (Kremenliev 1952:26-29; Yekta Bey 1922 : 3035).

Al treilea specimen este un joc cântat tot cu zurnaua şi daulul, de către aceiaşi performeri, la aceeaşi dată, în acelaşi loc.

(Bartók 1976 : 171-172)

Formula ritmică are trei unităţi, ce se succed conform expresiei matematice 3 + 3 + 4, iar raportul între unităţile inegale este 3 : 4. Înrudirea cu structura

www.sufletoltenesc.ro

exemplului anterior (nr. 62) este evidentă, datorită numărului şi succesiunii unităţilor ritmice, precum şi distribuţiei identice a accentelor. Identitatea se manifestă începând cu măsura a zecea, în timp ce în primele nouă măsuri accentele principale oscilează, afectând prima sau a treia unitate, sau ambele. Diferă, însă, expresiile matematice şi raporturile dintre unităţile scurte şi lungi. În piesa *Bozlak uzun hava* expresia matematică este 4 + 4 + 5 şi raportul 4 : 5, în timp ce în cea intitulată *Garip* expresia matematică este 3 + 3 + 4 şi raportul 3 : 4. O altă neconcordanţă priveşte suprapunerea celor două planuri ale ritmului percutat. Dacă în prima piesă efectele sonore se succed continuu, în cea de-a doua succesiunea este discontinuă, datorită pauzelor (de optime) care intră în componenţa duratelor primei şi celei de-a treia unităţi ritmice. Deosebirea, greu detectabilă, şi aparent neînsemnată, este suficientă pentru a anula prezumtiva identitate dintre cele două formule, chiar dacă toate celelalte caracteristici ar fi coincis. În schimb, fracţionarea unităţilor ritmice urmează aceleaşi coordonate. Bartók utilizează, în ultimele două transcrieri citate (nr. 62, 64), unităţi de timp diferite (E respectiv D), deşi valorile metronomice sunt apropiate (300 respectiv 330), iar formulele ritmice marcate de daul sunt înrudite. Aceasta nu îngreunează sinteza comparativă, deoarece, indiferent de unitatea de timp folosită, expresia matematică a fiecărei formule ritmice şi raportul dintre unităţile inegale sunt constante. Comparaţiile anterioare, cu trimitere la *Răceniţa* şi *mandra*, rămân valabile.

Cele trei piese transcrise de Bartók (nr. 46, 62, 64) sunt dovezi de necontestat ale existenţei, în cadrul ritmului asimetric, a unităţilor scurte şi lungi cu diferite durate şi implicit a unor raporturi diverse între acestea, altele decât 2 : 3 şi 3 : 2. Mărturiile sunt cu atât mai elocvente, cu cât melodiile citate aparţin unor categorii folclorice diferite, sunt înregistrate la două date diferite, în zone diferite şi cu interpreţi diferiţi. Sunt cunoscute, totodată, acribia şi exigenţa autorului în privinţa transcrierilor, ceea ce nu lasă loc dubiilor. Semnificativ în acest sens este faptul că Bartók renunţă adeseori la semnele convenţionale pentru ornamente (mordent, tril, grupet), preferând notarea cu durate reale, dar cu capete mici. Autorul nu menţionează explicit schema ritmică şi nu face nici o referire la raporturile matematice dintre unităţi; notarea amănunţită, în care este vizibilă grija pentru măsurarea cât mai precisă a duratelor, ca şi pentru o grupare clară (notare cu stinghii sau steguleţe, după caz), indică faptul că era, totuşi, conştient de importanţa acestor detalii.

Bartók descoperă şi defineşte aşa-numitul „ritm punctat", cercetând comparativ folclorul muzical unguresc, românesc, slovac şi turcesc: *„«Dotted» rhythm is a combination mostly of D H and H D patterns or - as their flattened form - of D C and C D ; C C will also occur in the first case, M N in the second case"* (Bartók 1976 : 36, nota 10). Concret, autorul se referă la câteva cântece de joc turceşti, încadrate în categoriile 13 şi 14 ale clasificării, care au ca trăsături comune *tempo giusto* şi „ritmul punctat" (Bartók, 1976 : 36). Sunt prezentate nouă piese. Una este transcrisă în 6/8 (nr. 40 H = 94). În alta alternează măsurile 2/4 şi 3/4 (nr. 42 C = 98-108). În trei cazuri, muzicologul

www.sufletoltenesc.ro

încadrează între paranteze măsura 2/4 (nr. 41 C = 98; nr. 44 D = 144; nr. 45 C = 102-108) şi procedează identic în alte două, cu măsura 4/4 (nr. 43a C = 92-126; nr. 43b D = 200-280). La două melodii lipseşte indicaţia măsurii (nr. 43c D = 254-260; nr. 43d D = 270-300). Bartók explică deosebirile atât prin distincţia între *parlando rubato* şi *tempo giusto*, cât şi prin unele deviaţii ale ritmului:

(7) When no time-signatures are used, the performance is ***parlando-rubato****. Parenthetical time signatures are also* ***parlando-rubato****, with the extension that the parenthetical values were originally intended in the respective measures, but that in some (or all) of the measures certain deviations from the indicated time value appear. Time-signature without parentheses indicates* ***tempo giusto*** *(more or less rigid rhythm)* (Bartók 1976 : 59-60).

La o interpretare grăbită am fi tentaţi să ne îndoim de validitatea caracterizării *tempo giusto*; în realitate, discutabile sunt duratele absolute ale unităţilor ritmice şi raporturile dintre ele, care infirmă măsurile notate de Bartók. Specimenele citate prezintă numeroase abateri, mai mari sau mai mici, de la duratele standard, formula ritmică punctată ieşind, practic, în afara cadrului metric. Există, uneori, şi o reacţie de autoreglare:

A very interesting peculiarity can be observed in these rhythms which occurs also in Hungarian and Rumanian melodies, and probably also in those of other peoples, which I call «rhythmic compensation». It consists of the following procedure: if for any reason a certain value is very slightly shortened or lengthened, some of the following values will be lengthened or shortened by exactly the same value in order to obtain equal measures of, let us say, 2/4 or 4/4. […] No. 40 is a very good example of the consistent and frequent use of this device. In other pieces (melody Nos. 42, 45) it occurs only occasionally (Bartók 1976:43).

Corelând aceste observaţii cu definiţia „ritmului punctat" şi ţinând seama de faptul că ne referim la muzica de dans, în care mişcarea este regulată, ajungem la concluzia că structurile ritmice „punctate" sunt forme particulare de manifestare ale ritmului asimetric. Analiza exemplelor muzicale dezvăluie o diversitate de raporturi matematice între duratele unităţilor ritmice. Menţionăm câteva: 1 : 2, 1 : 3, 1 : 4, 1 : 5, 1 : 6, 2 : 3, 3 : 4, 4 : 5 ş. a. Există însă şi raporturi mai subtile, intermediare, care trebuie luate în considerare, din cauza frecvenţei cu care apar. Asemenea structuri nu sunt proprii numai folclorului turcesc.

Bartók menţionează lipsa anacruzei propriu-zise din muzica folclorică rurală a turcilor, ca şi din cea a altor popoare; totuşi, concluziile sale sunt prea categorice: *„The Turkish rural folk music is devoid of proper upbeats; in fact, structurally, essential upbeats are also unknown in the folk music of the Czechs, Slovaks, Ucraïnians, Hungarians, Rumanians, Serbo-Croatians, and*

www.sufletoltenesc.ro

Bulgarians" (Bartók 1976:46). Observaţia citată şi faptul că accentul principal afectează unitatea lungă, aflată, de obicei, în finalul formulei ritmice, rar în porţiunea sa mediană şi foarte rar la începutul ei, ne îndreptăţesc să afirmăm că, în ritmul asimetric, accentul principal nu mai are locul imuabil şi rolul privilegiat din muzica occidentală; altele sunt principiile ordonatoare specifice. Afirmaţia este susţinută şi de prezenţa a două accente principale în melodiile folclorice turceşti transcrise de Bartók (nr. 62, 64) ca şi în ritmul ***aksak*** notat de Yekta Bey. Accentele concură la particularizarea structurilor ritmice asimetrice.

Bartók face un pas înainte în cunoaşterea ritmului asimetric, chiar dacă nu a exploatat integral resursele excepţionalelor lui transcrieri şi nu a concretizat până la capăt toate observaţiile.

Materialul muzical şi muzicologic expus provine din surse diferite, care se completează şi se susţin reciproc. Din datele prezentate rezultă frecvenţa şi varietatea categoriilor muzicale şi a formelor concrete în care se manifestă ritmul asimetric. Toate structurile ritmice analizate sunt înrudite. Remarcăm formulele bicrone, în care apar două unităţi ritmice inegale, aflate în raporturi matematice diverse (1 : 2 şi 2 : 1 sau 2 : 3 şi 3 : 2 sau 3 : 4 şi 4 : 3 sau 4 : 5 sau 5 : 8 şi 8 : 5), exprimând diferenţele dintre durate. Există însă şi formule tricrone, care implică trei unităţi inegale (scurtă, medie, lungă), în care coabitează trei raporturi (2 : 3, 2 : 4 şi 3 : 4 sau 4 : 2, 4 : 3 şi 2 : 3), uneori chiar patru (2 : 3, 2 : 4, 3 : 4 şi 4 : 3). Menţionăm, totodată, prezenţa unuia sau a două accente principale, care afectează anumite unităţi ritmice (scurte şi/sau lungi, excepţional medii). Accentul principal/accentele principale coexistă cu unul sau mai multe accente secundare. În unele formule apar şi unităţi neaccentuate; în altele, apar numai unităţi accentuate. Frecvent, ultima unitate, lungă, poartă un accent principal; uneori, însă, unitatea finală (lungă/scurtă/medie) este neaccentuată. Se conturează astfel imaginea ritmului asimetric ca un sistem complex, organizat de legi specifice. Legile ierarhizează, cantitativ şi calitativ, două categorii de factori care funcţionează în relaţie de interdependenţă. Factorii cantitativi acţionează în cadrul relaţiei dintre timpul absolut şi timpul relativ al unităţilor ritmice şi se materializează în duratele unităţilor, respectiv în raportul/raporturile dintre acestea. Factorii calitativi acţionează prin presiunea sonoră diferenţiată aplicată unităţilor ritmice şi afectează distribuţia şi ierarhia accentelor, dar se manifestă şi prin combinaţii ale unităţilor accentuate cu cele neaccentuate. Numărul şi succesiunea factorilor cantitativi şi calitativi conferă varietate sistemului ritmic asimetric. Variabilitatea factorilor creează o multitudine de forme particulare de manifestare ale sistemului, codificate în formule ritmice bine individualizate. Diferenţele, uneori infinitezimale, dintre formule sunt greu de perceput, dar şi mai greu de acceptat de către un cercetător outsider, educat în spiritul muzicii savante. Obstacolele principale în înţelegerea acestei policronii sunt prejudecăţile, clişeele şi automatismele. Poate cel mai elocvent exemplu este încadrarea în măsură a structurilor asimetrice. Din analizele noastre rezultă clar că fracţia notată la începutul fiecărei piese este doar un element grafic convenţional, fără încărcătura semantică proprie muzicii

www.sufletoltenesc.ro

occidentale şi fără funcţie descriptivă. Mai mult, ea generează confuzii, pentru că nu reflectă nici una din caracteristicile sistemului ritmic asimetric: nici duratele reale ale unităţilor ritmice, nici numărul şi succesiunea lor, nici raportul/raporturile dintre unităţile inegale, nici numărul, ierarhia şi distribuţia accentelor. În schimb, fracţia indică, pe de o parte, o falsă şi stereotipă unitate de timp, în fapt, un divizor comun artificial al tuturor unităţilor ritmice, iar pe de altă parte, numărul total al diviziunilor convenţionale egale. Formula ritmică propriu-zisă, element primordial în descifrarea corectă a structurii asimetrice, este aplatizată şi ascunsă, fiind redusă la o masă amorfă de durate. Nici valoarea metronomică nu reflectă realitatea, deoarece se referă la aceleaşi diviziuni convenţionale egale şi nu la unităţile inegale specifice sistemului. Paradoxal, majoritatea cercetătorilor, deşi afirmă explicit existenţa unor deosebiri nete între ritmul asimetric folcloric şi ritmul divizionar occidental, notează consecvent atât măsura, cât şi valoarea divizionară metronomică, distorsionând grav imaginea realităţii sonore.

BIBLIOGRAFIE:

Bartók, Béla 1956. *Aşa-numitul ritm bulgăresc*, în *Însemnări asupra cântecului popular*,
Bucureşti, ESPLA.
— 1976. *Turkish Folk Music from Asia Minor*, editor Benjamin Suchoff, Princeton University Press, Princeton.
Bhattacharya, Sudhibhushan 1968. *Ethnomusicology and India*, Calcutta, Indian Publication.
Brăiloiu, Constantin 1967a. *La rythmique enfantine*, în *Opere*, vol. I, Bucureşti, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor.
— 1967b. *Le giusto sillabique*, în *Opere*, vol. I, Bucureşti, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor.
— 1967c. *Le rythme aksak*, în *Opere*, vol. I, Bucureşti, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor.
Cherbuliez, Antoine - E. 1952.*Le rythme, critère de l'attitude individuelle et collective*, în „Journal of the International Folk Music Council", vol. IV.
Deva, Chaintanya B. 1974. *Indian Music*, Indian Council for Cultural Relations, New Delhi.
Djidjev, Todor 1981. *Problemi na metroritma i strukturata na pesenia folklor*, Izdatelstvo na Bulgarskata, Sofia, Akademia na Naukite.
Djudjev, Stoian 1958.*Ritmul şi măsura în muzica populară bulgară*, în „Revista de Folclor", 2.
Emmanuel, Maurice 1913. *Grèce (art gréco-romain)*, în *Encyclopédie de la musique et dictionnaire du conservatoire*, vol. I, *Histoire de la musique*, Paris, Librairie Delagrave.

www.sufletoltenesc.ro

Fox Strangways, Arthur Henry 1970. *The Music of Hindostan*, Oxford,Oxford at the Clarendon Press.
Giuleanu, Victor 1969. *Ritmul muzical*, vol. II, *Evoluţia ritmului de la începuturi până la Bach*, Bucureşti, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor.
— 1975. *Principii fundamentale în teoria muzicii*, Bucureşti,Editura Muzicală.
Grosset, Joanny 1913. *Inde. Histoire de la musique depuis l'origine jusqu'à nos jours*, în *Encyclopédie de la musique et dictionnaire du conservatoire*, vol. I, *Histoire de la musique*, Paris, Librairie Delagrave.
Katzarova, Raina 1960. *Le manque de coïncidences entre la figure chorégraphique et la phrase mélodique*, în „Journal of the International Folk Music Council", vol. XII.
Krader, Barbara 1980. *Vasil Stoin, Bulgarian Folk Song Collector*, în „Yearbook of the International Folk Music Council", vol. XII .
Kremenliev, Boris 1952. *Bulgarian-Macedonian Folk Music*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
Lupaşcu, Marian 1992. *Aspecte ale muzicii dansurilor populare din zona Corabia - judeţul Olt*, în „Imagini şi permanenţe în etnologia românească", Chişinău, Ştiinţa.
Reinach, Théodore 1926. *La musique grecque*, Paris, Payot.
Rice, Timothy 1980. *Aspects of Bulgarian Musical Thought*, în „Yearbook of the International Folk Music Council", vol. XXI .
Stoin, Vasil 1928. *Narodni pesni ot Timok do Vita. Chants populaires bulgares du Timok à la Vita (Bulgarie du N - O)*, Sofia, Ministerstvoto na Narodnoto Prosveshtenie.
Willems, Edgar 1954. *Le rythme musical. Étude psychologique*, Paris, Presses Universitaires de France.
Yekta Bey, Raouf 1922.*Turquie. La musique turque*, în *Encyclopédie de la musique et dictionnaire du conservatoire*, vol. V, *Histoire de la musique*, Paris, Librairie Delagrave.

www.sufletoltenesc.ro

Trupul din cuvinte.
O terminologie **ţărănească** pentru corp

CARMEN HULUŢĂ

Dincolo de metafora din titlu se află o cantitate uriaşă de material greu ierarhizabil. Terminologia populară referitoare la corpul uman ar putea constitui subiectul unei teze de doctorat. Din câte ştim, o astfel de lucrare nu există. Mai mulţi lingvişti s-au ocupat de elemente disparate ale lexicului anatomic în general, încercând analize lexicale structurale sau etimologice[1], iar un volum recent al Mariei Purdela Sitaru, dedicat terminologiei medicale populare româneşti[2], include chiar un subcapitol care tratează relaţia dintre denumirile anatomice şi numele populare de boli.

Preferinţa pentru o abordare a reprezentărilor corpului în societatea tradiţională, în primul rând prin prisma interpretării termenilor care-l denumesc, în întreaga lui complexitate, vine, în ce ne priveşte, dintr-o convingere fermă în relevanţa acestora pentru subiectul cercetat. Investigaţia terminologică este perfect justificată de logica limbii, nu numai la nivel lingvistic, dar şi la nivel antropologic, în sensul că o comunitate lingvistică încearcă să exprime cât mai exact realitatea la care se raportează din punct de vedere ontologic, în cazul nostru percepţia individului asupra propriului corp. Pentru cercetarea noastră reţinem din relaţia complexă limbaj-cultură un singur aspect, acela că expresia lingvistică este influenţată şi chiar determinată într-o măsură semnificativă de "cunoaşterea lumii" - cunoaştere în sensul de idei şi judecăţi despre lucruri (Coşeriu 1994:139). Cunoaşterea structurii normale a corpului omenesc, ca parte integrantă a cunoaşterii lumii (căci lumea începe cu individul cunoscător), este un fapt între altele care condiţionează limbajul (deci şi limbajul popular) şi poate fi recuperată cu ajutorul etnolingvisticii vorbirii ţărăneşti din toate formele de exprimare care utilizează acest limbaj. După cum au constatat în primul rând lingviştii, dar şi antropologii[3], o "etnografie a limbajului" poate identifica "cultura non-lingvistică" (i.e. experienţă, idei, concepţii) reflectată într-o limbă,

[1] Vezi, de pildă, studiile citate în bibliografie ale lui Vasile Arvinte sau Sextil Puşcariu.

[2] Studiul lingvistei timişorene, intitulat *Etnomedicină lingvistică*, analizează vocabularul ţărănesc al bolii din perspectivă genealogică şi comparativă, utilizând metodele lingvisticii structuraliste.

[3] Studiile cele mai importante care pun în discuţie relaţiile dintre practicile de limbă şi practicile culturale ale unor comunităţi, studii aflate la graniţa dintre lingvistică şi antropologie, aparţin unor reputaţi reprezentanţi ai acestor discipline : E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Paris, 1966), F.Boas, *Race, Language and Culture* (New York, 1945), G.Calame-Griaule, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon* (Paris, 1965), A.G. Haudricourt, *Linguistique et ethnologie* (în J.Poirier, *Ethnologie générale*, Paris, 1968), E.Sapir, *Language* (New York, 1921) şi *Anthropologie* (Paris, 1967).

www.sufletoltenesc.ro

până la ultimele ei consecinţe, cu condiţia să nu ignore faptul că limbajul "este în mod strict <<actualitatea culturii>> (în sensul cronologic) numai în momentul său iniţial", ulterior el devenind mărturie a unor fapte de experienţă şi de cultură din trecut (Coşeriu 1994:146).

Vom încerca, deci, apelând la mijloacele etnolingvisticii, să analizăm succint în ce mod o anumită organizare lexicală corespunde unui anumit tip de experienţă şi de cunoaştere intuitivă a realităţii, identificând acele cuvinte prin care limbajul popular desemnează sistemul corporal uman şi organizarea lor lexicală.

Investigaţia terminologică pe care ne-am propus-o a presupus însă, până a se ajunge la faza de interpretare, o operaţie preliminară, aceea de inventariere şi de constituire a unui corpus de cuvinte cu care să se poată opera. A fost o surpriză să constatăm cu câtă pregnanţă şi cu câtă forţă este prezent corpul în cotidianul societăţii tradiţionale, mai ales în discurs. Parcurgerea atentă a principalelor lucrări lexicografice disponibile (dicţionare, atlase lingvistice, dar şi culegeri de lexic regional sau chiar glosare ale unor culegeri de folclor) ne-a permis fişarea unei cantităţi impresionante de material.

Aplicând acestui material ceea ce Alina Ciobănel numea undeva "metoda indexării coordonate" (Ciobănel 1980:206), am înregistrat şi am ordonat termenii consideraţi a acoperi în întregime domeniul în discuţie, selectaţi astfel încât pierderea de informaţie să fie minimă, într-un glosar (din care prezentăm un extras în anexă). Pentru glosar am recurs doar la termenii-nume (substantive). Înglobarea termenilor care ţin de fiziologie (verbele) ar fi fost utilă în planul interpretării, dar ar fi dus la supradimensionarea studiului. Am renunţat la acei termeni cu o circulaţie zonală foarte restrânsă (ex. ***bendeu*** = stomac, în regiunea Baia Mare, ***bereglej*** = gâtlej, în zona Craiovei, ***gingleu*** = picior, în zona Iaşi ş.a.m.d), deşi pe ansamblu am păstrat numeroase regionalisme relevante. Am ordonat aceşti termeni alfabetic, respectând următoarea paradigmă : nume, forma/formele de plural (acolo unde există), etimologia[4] cea mai probabilă, sinonimiile curente ale termenului în alte regiuni decât cea /cele în care este folosit, sensurile, proprii şi figurate şi, în funcţie de importanţa termenului, expresii uzuale relevante conţinând termenul respectiv. Glosarul astfel constituit (compus din aproximativ o sută de termeni, de la ***albeaţă*** până la ***zbârcitură)*** a fost valorificat într-o primă operaţie de analiză, ***soi-disant*** o interpretare lexicologică de grad zero care a generat câteva concluzii pertinente privind raportarea insului tradiţional la corpul său. Ni s-a părut utilă şi adecvată în acest context şi alcătuirea unei diagrame care să redea cât mai fidel cu putinţă echivalenţa în limbaj popular a termenilor anatomici.

[4] Etimologia este într-o proporţie covârşitoare latină. Etimonurile de altă origine (autohtonă traco-geto-dacă, paleoslavă, sârbo-croată, maghiară, săsească) precumpănesc în cazul termenilor regionali din zonele de influenţă străină, unii dintre ei cu mică răspândire zonală, alţii, mai puţini, extinşi pe o scară mai largă (ex.: ***mai*** - magh. ***maj, şold*** -germ. /săsc. ***scholder, trup*** - sl. ***trupi, buză*** etc.)

www.sufletoltenesc.ro

În orice sistem de comunicare, *"limba nu este numai un cod, numai mijloc de transmitere a ideilor, ci şi instrumentul făuririi lor. Ea nu este numai un fenomen convenţional semiotic, ci şi un fenomen social, produsul a sute de generaţii"* (Wald 1973:85). Limba reflectă nivelul cunoaşterii la care a ajuns o comunitate. Termenii desemnând complexa structură a corpului omenesc sunt tot atâtea răspunsuri la solicitările la care viaţa de zi cu zi supune limba în calitate de instrument al comunicării. În virtutea faptului că limba este un "sistem de posibilităţi"(Coşeriu 1997:65), preferinţa indivizilor pentru anumiţi termeni şi adoptarea acestora ca general valabili denotă, întotdeauna, o anumită "necesitate expresivă" care poate fi culturală, socială, estetică sau funcţională. Prin urmare, individul "adoptă ceea ce nu ştie, ceea ce îl satisface estetic, îi convine din punct de vedere social sau îi serveşte funcţional" (Coşeriu 1997:77). Cel mai adesea, aceste motive converg. Este aproape un truism afirmaţia că majoritatea elementelor social-culturale se exprimă în fapte de limbă. Invers, faptele de limbă reflectă o anumită perspectivă asupra realităţii pe care o desemnează, surprinzând şi mărturisind mecanismele mentale care le-au generat.

În acest context, este semnificativ faptul că ţăranul vechi nu foloseşte cuvântul *corp* (din lat. *corpus*), ci slavul *trup*, pătruns mai uşor în conştiinţa "poporenilor" prin intermediul traducerilor de texte religioase şi al Bisericii şi înrădăcinat atât de bine în limbă încât a dezvoltat o serie de derivate care descriu în întregime registrul corporal din punct de vedere calitativ: *trupeş* (care înseamnă bine făcut la trup, voinic, dar şi corpolent), *trupeşie* (care se referă la mărimea şi grosimea trupului) sau *trupeşte* (folosit în sensul de ,,în trupul" sau ,,în ce priveşte trupul"). Multă vreme, termenul *corp* rămâne în sfera livrescului şi a terminologiei medicale culte, datorită căreia ajunge să pătrundă, în cele din urmă, şi în limbajul popular. Cel puţin aşa reiese din textul folcloric, şi aducem în sprijinul acestei afirmaţii o observaţie de ordin statistic: în lirica de dragoste, din toate textele cuprinse în cele patru volume editate de Sabina Ispas şi Doina Truţă (volume alcătuite pe baza tuturor culegerilor de lirică populară, existente la acea dată), unul singur[5] menţionează termenul *corp*. Este vorba de un text cules la Gura Văii, Buzău, în 1970. Exemplul, credem , este edificator.

Utilizând cele două instrumente de lucru pe care le-am construit, am încercat să analizăm din punct de vedere lexical microsistemul onomasiologic **corp**. Astfel, am putut identifica diferite grade de formalizare terminologică, de la termeni intraţi în fondul principal de cuvinte al limbii române, ca *inimă, cap, picior, genunchi, mână* etc., la termeni utilizaţi strict local, cum ar fi, de pildă, *trup* pentru organele genitale ale femeii, respectiv ale bărbatului. Am sesizat amănunte care deosebesc unii termeni ce pot părea sinonimi, cum ar fi perechile *ciolan / os, gâtlej / beregată, pântece / vintre / foale* etc. Am încercat să urmărim mutaţiile şi împrumuturile care se produc de la un context la altul şi

[5] Iată versurile, care, de altfel, sună destul de artificial : Cât îi ţara ungurească / Nu-i ca fata românească / De-naltă şi de frumoasă / şi la **corp** îi sănătoasă. (Ispas, Truţă 1986,II:268, textul E 860).

www.sufletoltenesc.ro

care pot genera confuzii, identificând probleme legate de aspectele contextuale ale fenomenelor lingvistico-etnologice.

În urma acestei analize, credem că se pot afirma cu oarecare certitudine câteva lucruri. În primul rând, insul tradiţional probează o cunoaştere temeinică şi destul de nuanţată a structurii corporale umane. În acest sens, s-ar putea vorbi, alături de o medicină poporană, o etno-botanică, o astronomie populară, chiar şi de o etno-anatomie, cu o rezervă importantă, la care ne vom referi mai jos. Cel mai puternic argument în sprijinul acestei afirmaţii nu este, cum ar putea părea, corespondenţa aproape punctuală care există între termenii anatomici consacraţi de ştiinţa medicală şi echivalentele lor populare, cât faptul că această terminologie este, prin extensie, aplicată şi altor elemente din realul imediat. Astfel, termeni care desemnează componente ale corpului intră în alcătuirea numelor metaforice de plante[6], denumesc părţi ale unor unelte şi construcţii tradiţionale (car, război, sanie, meliţă, moară, cosor, casă şi altele) care le seamănă ca formă sau funcţie[7], sau se regăsesc în denumirea unităţilor spaţiale şi de măsură[8], ca şi în numeroase toponime[9].

Această cunoaştere este de factură **empirică ne-mediată** în cazul corpului exterior (*cap, trunchi* şi *mădulare* cu subdiviziunile lor) şi al secreţiilor şi umorilor (sânge, lacrimi, scuipat, sudoare, muci, urină) - care se văd şi pot fi pipăite - şi de factură **intuitivă sau inter-mediată** în cazul corpului interior (organe interne sau *măruntaie* şi părţi musculoase, ,,de carne'' sau ,,macre'') - care nu se văd şi nu pot fi pipăite. Această distincţie, oarecum grosieră, pe care am făcut-o, se află la baza unei anumite precizii terminologice în primul caz, şi al unei certe imprecizii sau ezitări terminologice în cel de-al doilea.

Sistemul onomasiologic al interiorului corpului se dezvoltă în paralel cu /şi este mediată de terminologia corpului animal. Aşa se explică de ce, în lexicul acestei misterioase zone corporale, sunt frecvente transferurile continui de la un sistem onomasiologic la altul, transferuri care implică reorganizări în sistem şi

---

[6] Spre exemplificare, iată o listă parţială cu elemente ale corpului (le-am selectat pe cele mai uzitate) care intră în sintagme metaforice populare ce denumesc plante : *brac, burtă, barbă, buric, cap, călcâi, chică, chip, coastă, cosiţă, cur, deget, dinte, geană, genunchi, gingie, gură, guşă, inimă, limbă, mustaţă, ochi, os, păr, picior, piele, plămân, pleoapă, pulpă, spinare, sânge, splină, sprinceană, spată, subsuoară, câţă, umăr, ureche, vână, zgârci, puţă, coaie, pulă etc.*(cf. Bejan 1991).

[7] Câteva exemple : *inima* carului, *urechile* proţapului,, *umărul*, *ceafa, gâtul* sau *măseaua* leucii, *tălpile* saniei, *trupul* războiului (sprijinit pe *craci* sau *tălpi*), *braţele* sulului, *picioarele* războiului, *limba* meliţei, *măselele* morii, *buricul* pietrei de moară, *talpa* casei, *coastele* prispei, *ochiul* geamului ş.a.m.d. (cf. Damé 1898).

[8] Formulele de antropomorfizare a spaţiului implică adesea termeni care aparţin structurii corporale: *buric (*buricul târgului, buricul pământului), *buză* (buza prăpastiei, buza gropii), *cap* (capul satului, capul drumului), *coastă* (coasta dealului), *cot* (cotul râului), *creieri* (creierii muncilor), *creştet* (creştetul muntelui), *poală* (poalele pădurii), *umăr*. Aceşti termeni sunt dispuşi potrivit unei orientări polare care presupune binomurile sus / jos, centru / limită, aproape / departe, neted / denivelat. Unităţile de măsură proiectează asupra spaţiului şi timpului parametri corporali.

[9] O hartă detaliată a României include suficiente toponime geografice care incorporează sugestii corporale.

www.sufletoltenesc.ro

determină acea imprecizie terminologică de care aminteam. La temelia ei stă o imprecizie obiectivă a delimitării reale a părţilor care sunt denumite prin cuvintele respective. În atlasele lingvistice consultate apar permanent precizări din partea informatorilor în legătură cu termenii în discuţie, de felul "termenul x se referă la realitatea y**, eu n-am văzut, dar la animale aşa este**". Interiorul nevăzut al corpului este greu de precizat şi de ordonat şi, deci, potenţial periculos. Periculozitatea virtuală a acestei anatomice "cutii a Pandorei"este, deci, surprinsă şi lingvistic, găsindu-şi expresia perfectă în ambiguitatea terminologică. De aici vine şi faptul că bolile cele mai rele sunt considerate cele care se cuibăresc în interior, unde pot fi mai greu detectate, supravegheate şi exorcizate. S-ar putea să ne înşelăm, dar oare nu tocmai în legătură cu aceste boli (incurabile sau cu identitate incertă) sunt folosite acele descântece care enumeră cele mai numeroase secvenţe corporale şi, mai ales, toate organele interne considerate vitale ?

Un exemplu în sensul celor discutate poate fi sistemul de trei termeni *şold/coapsă/pulpă* (primul, etimologie germană - *scholde*r, celelalte, latină - *coxa*, respectiv *pulpa)*. *Coapsă*, moştenit din latină cu sensul de "partea dintre picioare, de sub testicule", după ce a ajuns să desemneze în româneşte toată partea piciorului de la şold la genunchi, a fost treptat înlocuit pe aproape întreg teritoriul cu *pulpă (*echivalentul său anatomic în sfera terminologiei animale). Acest *pulpă* (cu sinonimele *arm, ţâmp*), care continuă să se aplice la animal, a intrat în concurenţă cu *pulpă*, raportat la partea piciorului de la genunchi în jos, la om, de unde nevoia diferenţierii lor prin *pulpa de sus* şi *pulpa de jos*[10]. Exemplele de acest fel sunt numeroase.

În al doilea rând, am constatat că există o bogată sinonimie în terminologia ţărănească a corpului, în diverse registre - ironic, eufemistic etc. - care denotă o aplecare către cuvântul "mustos" şi o permanentă intenţie de nuanţare în funcţie de context. Nu mă refer aici numai la termenii figuraţi (metafore, metonimii şi sinecdoce) care dublează printr-o supralicitare expresivă cuvintele care exprimă obiectiv noţiunea (de genul *trişcă* pentru *fluierul piciorului, glavă* sau *căpăţână* pentru *cap*, *lopeţi* pentru *dinţi* etc), ci, mai ales, la sinonimele parţiale care intervin între termenii regionali care se referă la aceeaşi realitate obiectivă. Aceste suprapuneri au la origine fie o intenţie de precizare terminologică (dăm ca exemple seriile *cap / hârcă / ţeastă / scăfârlie / tidvă* sau *pântece / foale / vintre / bârdan / burduh* sau *furca pieptului / capul pieptului / crucea pieptului* pentru stern), fie un "tabu" lingvistic, impus de "simţul ruşinii". În al doilea caz, morala tradiţională induce o reacţie inhibitoare soldată la nivel lingvistic cu eliminarea din comunicare, în anumite contexte, a denumirilor obiective pentru organele genitale feminine/ masculine, acestea fiind înlocuite cu un substanţial corpus de termeni subiectivi, terni sau, dimpotrivă, extrem de plastici: *nană, ruşine, trup, vână, daravelă, podoabă, găoază, născătoare, treabă, cosor, matcă, pasăre, vulvă, plod, drâmbă, mădular, maţ etc.* Ar fi fost aici utilă o

[10] A se vedea o analiză completă a acestor substituiri succesive la Arvinte 1963:446-448.

www.sufletoltenesc.ro

perspectivă romanică comparată, deoarece o paralelă, în primul rând, cu latina ar fi putut releva asociaţii de termeni moştenite în română, ştiut fiind faptul că latina vulgară deţine numeroşi termeni figuraţi pentru numirea organelor genitale.

În al treilea rând, am observat că în paralel cu sinonimia se manifestă o tendinţă spre economie lingvistică, caracteristică oralităţii populare. Astfel, apar paradigme repetabile, care pot fi aplicate mai multor segmente corporale asemănătoare ca formă sau funcţie, cum ar fi *umăr (umărul obrazului, umărul de la palmă = podul palmei)* sau *bucă (buca obrazului, buca şezutului)* sau *ouşor (ouşorul genunchiului, al gleznei, al mâinii*= încheietură), sau *fluier*, folosit pentru orice os aflat între două încheieturi (*fluierul piciorului, fluierul mâinii*). Frecventă este şi extinderea paradigmelor mai tari în dauna celor mai slabe (exemplul *coapsă/pulpă*, discutat mai sus). În general, economia lingvistică se concretizează în folosirea unui complex sonor pentru un număr cât mai mare de semnificaţii, mai ales în cazul organelor interne (*pântece* cu sensul de abdomen, stomac sau uter, *maţ* cu sensul de intestin, organ intern în general, pântece şi organ genital, *trup* cu sensul de corp, trunchi sau organ genital etc.). În acest caz, ea este un reflex al impreciziei terminologice despre care aminteam la început. Totul în limitele unui polisemantism bine temperat, în sensul că între termeni aparent omonimi există deosebiri calitative semnificative, determinate de valoarea lor funcţională. Unele omonimii rezultă în urma unei concurenţe între doi termeni care denumesc două organe interne apropiate şi ele se rezolvă, de regulă, în favoarea unuia dintre ei. Atunci când omonimiile devin supărătoare, distincţia în interiorul lor se face printr-o determinare adjectivală care indică culoarea organului desemnat, de pildă *plămân alb, maieră albă, ficat alb, mai alb* pentru plămân şi *plămân negru, maieră neagră, ficat* şi *mai negru* pentru ficat[11]. În general, denumirile respectă culoarea, consistenţa, forma şi greutatea organelor la care se raportează, mai ales atunci când este vorba de creaţii metaforice: ex. *foi* sau *bojoci* pentru *plămân.*

Există câteva categorii folclorice deosebit de sugestive la nivelul limbajului şi utile unei investigaţii terminologice, şi prima dintre acestea ar fi descântecul. Act de comunicare şi mesaj verbal asociat unui act magic, descântecul presupune, ca o condiţie a eficienţei lui, o formulă strictă, secretă, repetabilă indefinit în forma ei originară. Din acest motiv, descântecele oferă garanţia conservării unor forme de limbă vechi, chiar arhaice uneori, pe care nu le regăsim în alte texte folclorice. Din punctul de vedere al cercetării noastre, descântecele sunt singura categorie folclorică în care prezenţa trupului în întregul său şi cu toate detaliile sale este exprimată pregnant şi aproape obsesiv. Enumerarea exhaustivă a fiecărui segment anatomic vizează exorcizarea răului din toate locurile în care acesta s-ar putea insinua. Răul fizic e tot una cu răul magic, indiferent de unde-ar veni, de la o fiinţă umană sau o entitate supra-umană.

[11] O discuţie argumentată lingvistic asupra chestiunii la Cazacu 1966:128-130..

www.sufletoltenesc.ro

Dacă ne-am propune să reconstituim din textul folcloric felul în care s-a conturat lexicul anatomic şi fiziologic tradiţional românesc, recuperând microsistemele lexicale, aşa cum s-au constituit ele de-a lungul secolelor, punctul de pornire ar fi descântecele. Nu ne propunem un astfel de demers diacronic, care ţine de istoria limbii. Din perspectiva antropologică în care ne situăm nu putem ignora însă faptul că, prin tradiţiile sale istorice, antropologia este legată de studiul limbajului. Prin urmare, investigaţia lingvistică ne obligă să abordăm terminologia corpului, ca fapt de limbă, interdisciplinar, intersectând lingvistica, medicina, filozofia culturii, folclorul.

Descântecul intervine în viaţa comunităţii în momentul de dezechilibru al contactului cu boala care este asimilată răului şi dezordinii. Boala este un incident în condiţia biologică umană, posibil printr-o predeterminare a corpului la accident (perisabilitatea trupească este justificată în ordinea naturii şi a religiei). *"Pragul de percepţie şi pertinenţa diferenţiată a simptomelor sunt mult influenţate nu doar de mediul cultural, ci şi de biografia individului şi de istoricul grupului."* (Bonte, Izard 1999:114, s.v.) Concepţia ţărănească despre boală nu este ruptă de concepţia despre trup.

Din punctul de vedere al practicii medicale moderne, descântecele ar putea fi subsumate fizioterapiei (tratament cu ajutorul agenţilor fizici naturali) şi bioterapiei (tratament cu ajutorul vaccinurilor şi al unor produse organice ca laptele, urina, saliva şi alte secreţii ale corpului). Ele pot fi considerate componenta magică a medicinei populare, mai degrabă meşteşug decât ştiinţă, atâta vreme cât *"ea urmăreşte în primul rând un rezultat practic, vindecarea, iar nu verificarea unui adevăr ştiinţific"* (Purdela-Sitaru 1999:36). O definiţie cuprinzătoare a medicinei populare, formulată de un medic (Laugier [f.a]) care s-a preocupat serios şi de culegerea de folclor medical, ar putea fi aceasta :

Toate credinţele şi superstiţiile, în care se cuprind consideraţii de ordin etiologic - care caută să dea o explicaţie fenomenelor morbide, boalelor - obiceiurile ce se practică în scop profilactic, toate practicile, descântecile şi tratamentele făcute în scop de a dobândi sănătatea, de a alunga boalele. Toate acestea la un loc şi, în special, credinţele şi practicile formează ceea ce se numeşte medicina populară sau empirică.

Analiza descântecelor din punct de vedere terminologic face posibilă identificarea unei anatomii populare, cvasi-similară celei ştiinţifice, caracterizată de o precizie şi acurateţe greu de bănuit şi revelează o fiziologie particulară, o alcătuire care ţine de magie, mit, ficţiune şi imaginar, oferind funcţionării organismului explicaţii conforme cu sistemul de gândire simbolic, specific culturii tradiţionale populare.

Ocupându-ne de terminologia ţărănească am constatat – şi nu suntem primii (M. Purdela-Sitaru 1999:20-21) - că o primă inventariere a termenilor populari pentru corp, răspândiţi şi folosiţi pe întreg teritoriul românesc sau numai în anumite zone, se datorează medicilor români din a doua jumătate a secolului al

www.sufletoltenesc.ro

XIX-lea, care pot fi consideraţi pionierii medicinei ştiinţifice româneşti. Mulţi dintre aceştia chiar au cules cu multă meticulozitate folclor medical (practici medicale "băbeşti" şi descântece)[12]. Din dorinţa lor de a populariza medicina "cultă", în primul rând pentru a combate vrăjitoriile şi descântecele considerate extrem de periculoase pentru sănătatea categoriei ţărăneşti, ei şi-au însuşit termenii respectivi, din dorinţa de a face lucrările lor de medicină "populară" (adică adresată poporului) uşor accesibile oamenilor simpli.

În acest sens avem nenumărate mărturii. Astfel, atunci când, la 1836, A.H.Bassero, medic la Spitalul Central Sfântul Spiridon din Iaşi, adună într-o carte lecţiile de medicină predate elevilor Seminarului Central din Socola (în scopul instruirii viitorilor preoţi pentru ca ei, prin influenţa ce o puteau exercita asupra ţăranilor, să-i determine să iasă din "ignoranţă" şi să renunţe la leacurile băbeşti, "insuficiente şi chiar periculoase") (Bassero 1863 : V), recunoaşte că dificultăţile pe care le-a întâmpinat au fost, în principal, de ordin lingvistic[13]. Străduindu-se să-şi familiarizeze elevii cu structura corpului uman (în termenii anatomiei), se loveşte de faptul că nu găseşte în limba lor cuvintele care să exprime exact termenii ştiinţifici. De aceea, se vede obligat să dea mereu în paranteză, pe parcursul expunerii, denumirile din popor care echivalează, fie şi aproximativ, cu aceşti termeni. Iată o parte dintre ei : *osul spinării* (coloana vertebrală), *încheieturi* (articulaţii), *zgârciuri* (cartilagii), *falca de jos* şi *falca de sus* (maxilarele), *spată* (omoplatul), *undrele* (claviculele), *şale* (vertebrele lombare), *oasele ligheanului* şi *şoldurile* (oasele iliace), *osul pragului* (pubis), *armură* (femur), *beşica udului* (vezică), *gâtlej* (laringe), *înghiţitoare* (faringe), *mai* (ficat), *lingurica stomacului* (regiunea epigastrică), *rărunchi* (rinichi), *maţul gros* (colon), *nod* (ganglion) etc.

Sunt exact aceiaşi termeni enumeraţi în textele descântecelor. Iată unul dintre sutele de exemple:

Noi om aduce în astă apă curată, luminată, neîncepută : cap la cap, scăfârlie la scăfârlie, păr la păr, pele la pele, os la os, creeri la creeri, vine la vine, sânge la sânge, frunte la frunte, sprânceană la sprânceană, jene la jene, oci la oci, nas la nas, obraz la obraz, buză la buză, dinţi la dinţi, limbă la limbă, barbă la barbă, grumazi la grumazi, braţă la braţă, rânză la rânză, inimă la inimă, plumâni la plumâni, mai la mai, maţă la maţă, rărunci la rărunci, beşică la beşică, pcicioare la pcicioare, coapţă la coapţă, genuci la genuci, fluere la

[12] O listă selectivă de nume : V.L. Bologa, V. Crăsescu, V. Gomoiu, N. Grivu, Ch. Laugier, N.Leon, N. Vătămanu, V.Voiculescu.

[13] "Fiecare frasă, fiecare cuvîntu trebuia să fie cumpănite cu îngrijire şi osebitu de acesta, eu eram silitu de a mă servi de o limbă care trebue a o mărturisi, cându e vorba de termine sciincifice (...) va lasă cu totul la nevoe nu numai din causa lipsei absolute de cuvinte, ba încă din causa puţinei esactităţi a unor care espresiuni, ce abia le traducu gîndirea." (Bassero 1863:VII) . O astfel de nevoinţă se pare că cerea din partea unui om de ştiinţă mult efort şi multă răbdare, motivate doar de scopul nobil, adică "luminarea" poporului : "cându este nevoe de a vulgarisa ideele şi vorbele, şi de a le restringe într-unu cadru aşa de strîmtu, ca acel ce mi s-a impusu, înţelegeţi, Domniloru, că (...) acesta nu e o sarcină aşa de uşoră pe cât se părea la începutu." (Bassero 1863:16).

www.sufletoltenesc.ro

fluere, glesne la glesne, ouă la ouă, căpute la căpute, diegete la diegete, încieturi la încieturi, ungi la ungi, ureci la ureci, ceafă la ceafă, umere la umere, spate la spate, pesce la pesce [muşchii mâinilor şi ai picioarelor- n.n.], *cote la cote, glesne la glesne, încieturi la încieturi, spcinare la spcinare, şele la şele, cruşi la cruşi, buci la buci, pulpci la pulpci, călcâie la călcâie, tălpi la tălpi, mia de osurele, suta de nodurele (...)*[14].

Cincizeci de ani mai târziu, regăsim acelaşi sistem ("traducerea" limbajului medical ştiinţific în termenii familiari ai limbajului ţărănesc) în notiţele unei eleve a Institutului surorilor de caritate din Cluj : anus înseamnă *capătul maţului gros*, uretră - *beşica udului*, uter - *mitră*, peritoneu - *peliţa în care sunt învelite intestinele*, placentă - *casa copilului*, fontanelă - *moalele capului*, osul sacral - *osul crucii*, coccisul - *osul nodului* etc.[15]

În mod cert, elevii la care ne-am referit mai sus proveneau în mare parte din mediul rural şi erau familiarizaţi cu o anumită concepţie despre corp şi îşi însuşiseră o terminologie care reflecta nivelul de cunoaştere al comunităţii în mijlocul căreia trăiau. În momentul în care ţăranii au intrat în contact cu elementele de popularizare a cunoştinţelor de medicină ştiinţifică (fenomen foarte târziu de altfel), ei au tins să adapteze aceste elemente la propriul sistem lingvistic şi epistemologic. Chiar dacă ariile etnologice nu se suprapun totdeauna peste ariile lingvistice, faptul denotă ceea ce afirmam la început, şi anume prezenţa unui sistem terminologic anatomic ţărănesc de sine stătător, compatibil cu cel ştiinţific, care reflectă o profundă cunoaştere a corpului uman (chiar dacă vorbim de o cunoaştere mai degrabă empirică şi puternic ancorată în magie şi mit).

ANEXĂ
GLOSAR al termenilor anatomici populari [extras]

Am alcătuit acest corpus de termeni anatomici pe baza ALR, ALRM, NALR, a principalelor dicţionare enciclopedice sau explicative ale limbii române şi a unor volume de lexic regional, consultând totodată câteva din cele mai importante studii ale lingviştilor români consacraţi. Deoarece prezentul glosar este rezultatul nu numai al unei selecţii, ci mai ales al unui proces de sinteză şi cristalizare, am considerat neadecvată (în pofida unei anumite utilităţi) citarea surselor, cu excepţia câtorva trimiteri în mod absolut justificate. Adaosul de trimiteri bibliografice, dincolo de creşterea în volum a textului, ar fi îngreunat mult, dacă nu chiar ar fi stânjenit lectura, făcând imposibilă receptarea informaţiilor esenţiale.

[14] Descântec de Iele din Salva, Bistrica-Năsăud (Şăineanu 1896:85-86).

[15] Extras din caietul de curs din 1919 al Mărioarei Bucşa, elevă la Institutul surorilor de caritate, Cluj (Arhiva de documente scrise a Muzeului Ţăranului Român, manuscris încă neînregistrat).

www.sufletoltenesc.ro

A_____

albeață (Muntenia) = pl. *albețe* ; < *alb* (lat. *albus*) + *-eață*
1.învelişul extern vizibil al globului ocular (= sclerotică),
albul ochiului.

amigdale = folosit la pl. (Moldova şi Bucovina) 1. glandele situate de o
parte şi de alta a omuşorului, ganglionii gâtului ;
sinonime: *gâlci*.

andrea = pl. *andrele* ;
1. fiecare din cele două oase subțiri şi lungi care se articulează cu sternul şi cu omoplatul (= claviculă), *andreaua gâtului*.

arm / armure = pl. *armuri ;*
(Banat, Olt, Maramureş) 1. coapsă ; sinonime : *pulpă grasă, pulpa de sus, țâmp*;
2. tendon ; sinonime parțiale: *vână, țurloi, dreavă*.

asudori = folosit la pl. ; < *a* + *sudoare* ; vezi *sudoare*.

B_____

baiere = folosit la pl. ; lat. *baiula*
1. vasele sanguine mari care fac inima să funcționeze (= vene şi artere) ;
baierele inimii au o localizare imprecisă, în general în proximitatea inimii (în partea stângă a inimii, în coşul pieptului, sub coaste, la ficați, în stomac), dar şi sub burtă;
2. vasele de sânge care întorc sângele la inimă (= vene), *vinele la inimă* ;
3. fibrele musculare ale inimii ;
4. sediul sufletului[16], locul care ține strâns sufletul.

balț = folosit la sg. ;
1. pielița care căptuşeşte în interior cavitatea abdominală şi ține intestinele la un loc[17]

[16] "brăcinarul sufletului" (ALR, I, 1, harta 44).
[17] "cămaşa care ține mațele" (NALR Moldova, harta 56).

www.sufletoltenesc.ro

(= peritoneu) ; sinonime : *pielița maților, prapur, bezărău* (mai mult la animale) ;
1. grăsimea care înveleşte intestinele.

barbă = pl. *bărbi, barbe* ; lat. *barba* (= barbă)
1. părul care creşte pe bărbie şi obraji ; sinonime parțiale : *fulgi, tuleie* (= cei dintâi peri) ;
2. bărbie.

Semantism :
- intră în compunerea (pe principiul metaforic) a unor nume populare de plante ;

băşică = pl. *băşică*; lat. *vesica* (= băşică)
1. organul în care se colectează urina (= vezica urinară), *băşica udului* ;
2. umflătură a pielii plină cu lichid, pustulă (bolile care se manifestă prin apariția pustulelor pe corp, ex. *băşica cea rea* = dalac, antrax).

Semantism :
- intră în compunerea (pe principiul metaforic) a unor nume populare de plante;

beregată = pl. *beregăți ;* etimologie incertă (cf. scr. *berikat*)
1. căile respiratorii şi coardele vocale (= laringele şi traheea) ; sinonime: *gâtlej* ;
2. parte internă a gâtului prin care trece aerul din nări şi gură înspre plămâni (= trahee); sinonime: *răsuflătoare.*

bojoc / bojog (Muntenia) = pl. *bojoci, bojogi* ; < *boşog* < *boaşă* + og
1. plămân (mai ales de animal) ;
2. folosit la pl., desemnează plămânii şi ficatul la un loc;

sinonime: *maiuri, maiere.*

borț (Muntenia) = folosit la sg. ;
1. vezi *burtă* ;
2. parte a corpului feminin unde se produce gestația, uter (> *borțoasă*).

boş / boaşă = pl. *boaşe* ; lat. vulgară *byrsea* (<gr.*byrsa* = piele)

www.sufletoltenesc.ro

1. folosit la pl., glandă genitală masculină, în pereche (=testicul);sinonime : *ouă* ;
2. punga de piele care adăposteşte testicolele (= scrot) ; sinonim eufemistic pentru *coaie*;
3. folosit la sg., intestinul gros ; prin extensie, intestinele din partea de jos a abdomenului.

braţ = pl. *braţe, braţuri* ; lat. *brachium* (< *brachium, -ii*= braţ)

1. fiecare dintre membrele superioare ale omului, de la umăr până în vârful degetelor; sinonime: *mână, brâncă*;
2. parte a membrului superior cuprinsă între umăr şi cot;

Semantism :

- intră în compunerea (pe principiul metaforic) a unor nume populare de plante ;

brâncă (Criş) = pl. *brânci* ; lat. *branca* (= labă de animal) ; vezi *braţ*.

Semantism :

- intră în compunerea (pe principiul metaforic) a unor nume populare de plante ;

brâu = folosit la sg.; probabil traco-dacă *brenu-* (ie.*bhre-n* dungă, fâşie)

1. mijlocul trupului, locul care se încinge cu brâul[18].

Semantism :

- intră în compunerea (pe principiul metaforic) a unor nume populare de plante ;
- folosit ca etalon (*de la brâu în jos* ; *de la brâu în sus* ; până *la brâu*) .

bucă = pl. *buci* ; lat. *bucca, -ae* (= obraji)

1. partea cărnoasă şi moale a feţei, de la tâmplă în jos (= obraz), *buca obrazului, buca feţei* ;
2. partea cărnoasă a posteriorului (= fesă), *buca şezutului*.

[18] Cingătoare lată din lână care face parte din costumul ţărănesc şi se poartă pentru *"menţinerea cămăşii în jurul corpului, sprijinul muşchilor lombari (din şale) şi apărarea în contra multor tulburări în pântece şi şale"* (Manolescu 1895:191)

www.sufletoltenesc.ro

buric = pl. *burice, buricuri* (rar); l(>umbulicus > *umburic> un buric).

1. cordon ombilical, *aţa buricului*;
2. cicatricea rămasă după tăierea cordonului ombilical;
3. pântecele, în exterior (ex. : *a juca din buric*) ;
4. vârful degetului, *buricul degetului* .

Semantism :

- intră în compunerea (pe principiul metaforic) a unor nume populare de plante;

BIBLIOGRAFIE :

ALR. *Atlasul lingvistic român,* publicat de Muzeul Limbii Române din Cluj, sub conducerea lui Sextil Puşcariu. Partea I, vol. I *Părţile corpului omenesc şi boalele lui* (ancheta Sever Pop), Cluj, 1938 ; Partea a II-a, vol. I *Corpul omenesc, boale (şi termeni înrudiţi)* şi suplement *Termeni consideraţi obsceni* (ancheta Emil Petrovici), Sibiu-Leipzig, 1940, 1942.

ALRM. *Micul atlas lingvistic român*, publicat de Muzeul Limbii Române din Cluj, sub conducerea lui Sextil Puşcariu; Partea I, vol. I, *Părţile corpului omenesc şi boalele lui* (ancheta Sever Pop), Cluj, 1938 ; Partea a II-a, vol. I *Corpul omenesc, boale (şi termeni înrudiţi)* (ancheta Emil Petrovici), Sibiu-Leipzig, 1940.

Arvinte, Vasile 1963. *Din terminologia corpului omenesc: şold, coapsă, pulpă (pe baza ALR). Încercare de analiză structurală a lexicul*ui în *Studii şi cercetări lingvistice* 14.4, p. 438-455

Avram, Andrei 1997. *Contribuţii etimologice*, Bucureşti, Univers Enciclopedic.

Bassero, A.H. 1863. *Cursu elementariu de antropologie şi de medicină populară practică*, Bucureşti, Imprimeria Statului.

Bejan, Dumitru 1991. *Nume româneşti de plante*, Cluj, Editura Dacia.

Benveniste, Emile 1995. *Problèmes de linguistique générale*, vol.I-II, Paris, Gallimard.

Bonte, Pierre, Isard, Michel (coord.) 1999. *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, Iaşi, Polirom.

Brâncuş, Grigore 1983. *Vocabularul autohton al limbii române*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Candrea I.A, Adamescu Gh. 1931.*Dicţionarul enciclopedic ilustrat ,,Cartea românească"*, Bucureşti.

Candrea I.A., Densusianu Ov. 1914. *Dicţionarul etimologic al limbii române. Elemente latine (A-Putea)*, Bucureşti, Socec.

www.sufletoltenesc.ro

Cazacu, Boris 1966. *Studii de dialectologie română*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.
Ciobănel, Alina 1980. *Metoda indexării coordonate* în Romulus Vulcănescu (coord.), *Introducere în etnologie*, Bucureşti, Editura Academiei p.206-211 .
Coşeriu, Eugen 1994. *Lingvistică din perspectivă spaţială şi antropologică* în *Socio- şi etnolingistica. Bazele şi sarcinile lor*, Chişinău.
— 1997 *Sincronie, diacronie, istorie*, Bucureşti, Editura Enciclopedică.
Damé, Frédéric 1898.*Încercare de terminologie poporană română*, Bucuresci, Stabilimentul grafic I.V.Socecu.
DLR. *Dicţionarul limbii române,* Bucureşti, Editura Academiei 1965-1980.
Ispas, Sabina, Truţă, Doina 1985-1989. *Lirica de dragoste*, vol. I (A-C), II (D-H), III (I-R), IV (S-Z), Colecţia naţională de folclor, Bucureşti, Editura Academiei.
Jacob, André 1990. *Anthropologie du langage*, Liège.
Laugier, Charles [f.a]. *Contribuţiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Craiova, Editura Scrisul Românesc.
*** *Lexic* 1960-1967. *Lexic regional* [coord. Gh. Bulgăr], vol.I-II, Bucureşti, Editura Academiei. Manolescu, N. 1895. *Igiena ţăranului*, Bucureşti, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl. Mihăilă, Gheorghe 1960. *Împrumuturi vechi sud-slave în limba română. Studiu lexico-semantic*, Bucureşti, Editura Academiei.
— 1974. *Dicţionar al limbii române vechi*, Bucureşti, Editura Enciclopedică Română.
NALR 1987,1967. *Noul atlas lingvistic pe regiuni Moldova şi Bucovina* (V. Arvinte, S. Dumistrăcel, I.A. Florea), Bucureşti, Editura Academiei; *Oltenia* (coord.B.Cazacu), Editura Academiei.
Purdela-Sitaru, Maria 1999. *Etnomedicină lingvistică*, Timişoara, Amarcord.
Rosetti, Alexandru [f.a] *Influenţa limbilor slave-meridionale asupra limbii române (sec.VI-XII)*, Bucureşti, Editura Academiei .
Russu, I.I.1970. *Elemente autohtone în limba română. Substratul comun româno-albanez*, Bucureşti, Editura Academiei.
— 1981. *Etnogeneza românilor. Fondul autohton traco-dacic şi componenta latino-romanică*, Bucureşti,Editura ştiinţifică şi Enciclopedică.
Şăineanu, Lazăr 1896. *Studii folklorice*, Bucureşti, Editura Librăriei Socec & Comp.
Wald, Lucia 1973. *Sisteme de comunicare umană*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.

www.sufletoltenesc.ro

Le corps par mots. Une terminologie paysanne pour le corps
(Résumé)

L'étude essaie d'offrir un regard d'ensemble sur la terminologie populaire qui désigne le système corporel humain, une analyse d'un léxique spécifique à l'aide des moyens de l'ethno-linguistique, ayant un statut particulier par rapport aux autres terminologies traditionnelles. L'opération préliminaire d'inventaire et réalisation d'un corpus de mots englobant environ 100 termes, arrangés du point de vue alphabétique, conformément à un paradygme préetabli, a été suivie par une interprétation lexicologique primaire. Celle-ci représente une opération nécessaire en vue d'identifier le niveau de la connaissance traditionnelle du corps humain (telle quelle elle est réflechie par le langage) et la manière qui rend posssible une structuration d'un certain type d'experience et la perception intuitive de la réalité à partir d'une certaine organisation lexicale.

Vu la prémisse que les faits linguistiques puissent surprendre et temoigner sur les mécanismes mentaux qui les ont engendrés, l'analyse du léxique corporel paysan issue tant du langage quotidien, que des genres folkloriques tel que l'incantation, prouve la présence d'un système terminologique cohérent et fonctionnel, compatible à celui scientifique, démontrant un savoir fort et nuancé par rapport au corps, de l'individu traditionnel, même si empirique et profondément ancré en magie et mythe.

www.sufletoltenesc.ro

Câteva aspecte ale ideologizării culturii populare

ANCA STERE

Cultura populară, în perioada totalitarismului postbelic, a suferit modificări de structură şi semnificaţie, modificări rezultate în urma modelării tuturor elementelor vieţii sociale şi culturale, în funcţie de ideologia comunistă. Resemnificarea şi valorizarea, cu scop ideologic, ale segmentului folcloric nu sunt fenomene originale sau singulare. Perioada imediat următoare venirii la conducere a Partidului Comunist este doar unul dintre momentele în care faptul folcloric este scos din contextul lui genuin pentru a servi curentului ideologic, fiind utilizat cu scop politic. Cu toate că termenul *ideologie* nu este specific folcloristicii, el va fi utilizat aici într-o accepţiune restrânsă, circumscrisă „textului" folcloric, care, în condiţiile sociale şi politice ale guvernării comuniste, devine purtător şi transmiţător de mesaj ideologic.

Deşi nu ne propunem să oferim o trecere în revistă a definirilor conceptului, este totuşi necesară considerarea câtorva abordări pentru circumscrierea noţiunii.

Clifford Geertz, care vede ideologia ca pe un sistem cultural („ideology as a cultural system"), delimitează funcţia fenomenului discutat:

The function of ideology is to make an autonomous politics possible by providing the authoritative concepts that render it meaningful, the suasive images by means of which it can be sensibly grasped. It is, in fact, precisely at the point at which a political system begins to free itself from the immediate governance of received tradition, from the direct and detailed guidance of religious or philosophical canons on the one hand and from the unreflective precepts of conventional moralism on the other, that formal ideologies tend first to emerge and take hold (Geertz 1975:218-219).

Din perspectiva istoriei imaginarului, Jacques Le Goff consideră ideologicul ca fiind *„investit cu o concepţie despre lume, care tinde să impună reprezentării un sens capabil să denatureze atât „realul"* material, cât şi celălalt real, „imaginarul". Numai pentru că acţionează cu *„forţa asupra «realului», constrâns să intre într-un cadru conceptual preconceput, ideologicul prezintă o oarecare înrudire cu imaginarul"* (Le Goff 1991:7).

Olivier Reboul identifică, în *Langage et ideologie,* trei sensuri pentru termenul ideologie*:* a) sensul „cezarian" introdus se pare de Napoleon care *„vede în <<ideologi>> doctrinari abstracţi, nebuloşi, idealişti şi periculoşi*

www.sufletoltenesc.ro

(pentru putere) din cauza necunoaşterii problemelor concrete"; b) sensul marxist, prin care se înțelege „expresia şi justificarea teoretică a ceea ce Marx va numi mai târziu suprastructura", ducând la conotarea peiorativă a ideologiei; c) sensul sociologic care consideră că ideologia este constituită din „orice reprezentare pe care o putem studia din afară" şi care se concretizează într-un complex de idei şi credințe (Reboul 1999:65-67).

În societatea românească, drept urmare a perioadei îndelungate în care a fost supusă dictaturii comuniste care promova o ideologie unică, transmisă, nu de puține ori, prin metode coercitive, există tendința generală de a conota negativ şi de a considera drept abuz orice formă de ideologie (termenul însuşi având o puternică încărcătură negativă, indiferent de contextul în care apare), percepută drept „reprezentare „falsă", „oglindire deformată" a realității" (Mitu 1997:14).

Tatiana Slama-Cazacu include în volumul ***Stratageme comunicaționale şi manipularea*** o definiție sintetică a ideologiei, conturând aspectul general al conceptului:

(…) un corpus de idei sau credințe legate de o «»Putere", care vrea să se impună, ducând chiar până la extrem o dogmă – sau o simplă – adică nu foarte clar formulată – propensiune către „putere" (nu consider „ideologiile" numai ca alternative moderne la folosirea forței materiale sau a violenței fizice (…) ci, dimpotrivă, o ideologie poate – dar nu întotdeauna (…) să susțină „violența", sub orice formă: intelectuală, spirituală, morală, fizică) (Slama-Cazacu 2000:51).

Sistemul comunist de propagandă a utilizat grupurile folclorice drept canale de propagare a mesajelor ideologice, fie sub forma discursurilor agitatorilor culturali, fie sub forma impunerii creațiilor cu tematică nouă. Constituirea grupurilor performatoare de folclor cu conținut nou se supune unor criterii artificiale, dictate nu de necesitățile comunității receptoare, ci de cele ale ideologiei comuniste. Aceste grupuri au un repertoriu nou, impus, pe care îl performează în context scenic. „Folclorul nou" este un construct, un artefact, creat pentru a fi performat într-un context artificial creat şi pentru a mediatiza o imagine a culturii populare, manipulată ideologic. Se încerca, în acest fel, să se reconstituie componenta folclorică şi să se revalorifice şi să se resemantizeze anumite segmente ale culturii populare care să corespundă noului sistem de valori culturale şi sociale, caracterul normat al mesajului folcloric dând greutate conținutului ideologic.

Cum precizam mai sus, nu avem de-a face cu un fenomen singular sau original în istorie. Nu este pentru prima dată când faptele folclorice sunt utilizate în scop ideologic sau sunt transferate din contextul lor genuin şi într-un context artificial creat, fie performate de către outsideri ai culturii populare, în alte scopuri decât cele cu care au fost create.

www.sufletoltenesc.ro

Una dintre primele atestări ale valorificării folclorului este semnalată de către Ovidiu Bârlea în *Istoria folcloristicii*. Este vorba despre două acțiuni distincte ale poetului maghiar Balassa Balint (1551-1594). Mai întâi, fiind prizonier de război în Transilvania, compune două poezii, cu indicația că ele se pot cânta pe melodiile a două cântece românești: „Savu nu lasă-n casă fata" şi „Ciobănița română îşi plânge oile rătăcite". Acelaşi poet a jucat la încoronarea împăratului Rudolf (în fața acestuia), la 25 sept. 1572, *„un dans în care unii* [cercetători-n.n. A.S.] *au văzut căluşarul românesc, ceea ce nu iese cu claritate din descrierea latineasca a cronicarului."* (Bârlea 1974:17). Faptele de folclor sunt scoase din contextul lor genuin de circulație, pentru a susține o poezie cultă, în primul caz, şi pentru a se constitui într-un spectacol cu funcție de divertisment şi estetică, în cel de-al doilea caz. În ambele situații, cadrul şi scopul performării sunt diferite de cele inițiale.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, în concordanță cu mişcarea europeană, a cărei ideologie promova emanciparea națională, conştiința şi identitatea etnică, două curente social-culturale diferite – iluminismul, ilustrat de Şcoala Ardeleană, şi romantismul, având ca moment de vârf revoluția de la 1848 – au valorificat segmentul folcloric în scop ideologic.

Conform specificităților din Transilvania, reprezentanții Şcolii Ardelene puneau accentul pe rezistența națională prin cunoaşterea şi promovarea limbii şi a istoriei româneşti, pe emanciparea culturală prin dascăli instruiți şi ridicarea de şcoli, prin presă, cărți, culegeri de folclor. Valorificarea creației populare s-a constituit ca deziderat şi pentru epoca paşoptistă, perioadă în care se va elabora *"un întreg corp de doctrină ştiințifică privind valoarea şi funcția creației folclorice"* (Fochi 1994:57-73). Curentul național, istoric şi popular lansat de „Dacia literară" (1840) şi continuat de revistele „Propăşirea" (1844) şi „România literară" (1855) va promova cunoaşterea folclorului, însă nu în scop folcloristic, ci pentru crearea unei literaturi originale (cultura populară, țăranii în general, erau imaginați drept surse unice şi „pure" ale specificității naționale).

Pentru a-şi susține ideile privitoare la valoarea estetică a culturii populare şi la necesitatea creării unei literaturi naționale, inspirată din istoria poporului şi din folclor, Kogălniceanu scrie *„Scene pitoreşti din obiceiurile poporului. Nou chip de a face curte"* şi pune în antiteză moravurile boiereşti cu cele țărăneşti de la munte legate de logodnă şi nuntă. *„Pe când cele dintâi sunt ipocrite, străbătute de materialism, cele țărăneşti sunt pline de o jovialitate puternic spiritualizată"* (Bârlea 1974:68).

C. Negruzzi va publica, în „Dacia literară", *Cântece populare a Moldaviei*, în completarea *Scenelor pitoreşti* ale lui Kogălniceanu. Interesul lui Negruzzi pentru poezia populară porneşte, în spiritul programului „Daciei literare", din necesitatea găsirii unui izvor de inspirație.

Apar la Kogălniceanu şi Negruzzi constatări similare privind dispariția cântecelor, dansurilor şi a obiceiurilor practicate, în vechime, deopotrivă de boieri, de domnul Țării şi de către țărani. Ideea necesității revitalizării acestora

www.sufletoltenesc.ro

este reluată şi de Alecu Russo care oferă, drept remediu pentru literatura națională, inspirația din filonul tradițional (Bârlea 1974:69).

Considerând aceste exemple, se poate remarca felul în care ideologia vremii determină şi susține activitățile de valorificare şi revitalizare a folclorului.

Prima jumătate a secolului al XIX-lea aduce pe scenele teatrelor componenta folclorică, acțiune ce poate fi considerată o consecință a interesului intelectualilor progresişti ai vremii pentru acest segment (îşi exprimau astfel dorința de afiliere la poporul şi la cultura națională), o aplicare a ideilor promovate. Cea mai veche lucrare teatrală românească este un manuscris din Transilvania intitulat *Occisio Gregorii in Moldavia Vodae tragice expressa*, compusă în preajma anului 1780. Acțiunea este întreruptă de diverse intermedii comice: dansuri, jocuri şi acrobații, scene de bătaie, de scamatorie, puse pe seama unui medic şarlatan, cântece în ungureşte, latineşte, nemțeşte, țigăneşte, pețirea unei țărănci, după obiceiuri populare. Scrierea aduce pentru prima dată pe scenă elemente de folclor românesc, a căror apariție într-o lucrare dramatică originală se atribuia de obicei vodevilului lui Ion Heliade Rădulescu, *Sărbătoare câmpenească*, scris şi reprezentat în 1837 (Oprescu 1965:249).

Reprezentația ultimei lucrări teatrale menționate a început, în seara zilei de 30 august, ziua domnitorului Alexandru Ghica, cu un imn, iar actorii au jucat în costume naționale (Oprescu 1965:162). În acelaşi an, 1837, piesa *Armindeanca*, scrisă de Gh. Asachi, va încheia prima stagiune teatrală ieşeană regulată. Idila pune în scenă dansuri ale păstorilor şi păstoriților şi urarea rostită de un bătrân pentru fericirea obştii, transformând reprezentația într-o petrecere populară (Oprescu 1965:172).

Contextul în care aceste fragmente de cultură orală sunt performate este artificial creat, cu scop festiv, de divertisment, educativ şi, nu în ultimul rând, ideologic. Actorii teatrului sunt îmbrăcați în costume naționale, acestea neavând funcționalitatea firească din perimetrul satului, ci o funcționalitate ce se pliază pe curentul de idei al epocii, care valorifica folclorul în creații originale, în vederea constituirii unei conştiințe naționale exprimate şi sub forme literare. De asemenea, se urmărea realizarea unui important deziderat al epocii, apropierea de sat şi de țărani.

Un alt mod de valorificare a folclorului, în epocă, o constituie introducerea jocurilor româneşti în saloanele vremii. Un astfel de exemplu este oferit de „unu martoru ocularu". D-l Ştefan Emilian (***1886), pe atunci (1849-1850) profesor în Braşov, relatează felul în care Iacob Mureşanu, redactor la Gazeta Transilvaniei, are inițiativa (în octombrie 1849) de a compune un dans românesc de salon (va fi introdus din 1850), pe melodiile (cu un ***„adevăratulu*** [s.n.-A.S.] *caracteru naționalu luatu din poporu* ***în totă fidelitatea"***) cântate la pian de Ştefan Emilian şi cu ajutorul maestrului de dans din Braşov, Kamauf. *„După aceste melodii s'a formatu celu dintâiu danțu românescu, compusu de d-lu Iacob Murăşianu, căruia i s-a datu numele <<Romana>>"* (*Istoriculu*1886:6).

www.sufletoltenesc.ro

Motivația acestui tip de revalorizare a unui segment al culturii populare constituie introducerea broşurii citate:

(…) să vorbimu numai despre re-introducerea unui obiceiu naționalu românescu, care corespunde forte multu cu istoria străbunilor noştri de la Roma, şi care, în cercurile mai însemnate ale societății, era părăsitu cu totulu.

Acestu obicei este: musica şi danțulu naționalu românescu; care era înlocuitu cu Valsulu, Polca, Mazurulu, Quadrilulu etc, tot danțuri străine.

Dacă alte popore ținu la musica şi danțurile loru ca la o avere națională; suntemu datori şi noi a le întrebuința pe ale nostre şi a îngriji de ele, ca de o ereditate scumpă; mai alesu acumu căndele, jucate bine, cu uniformitate şi regulate (şi dacă se pote în costumu naționalu), atragu atențiunea tuturoru străiniloru, cari au ocasiunea a le vede (*Istoriculu*1886:3-4).

Nu interesa doar autenticitatea piesei de inspirație folclorică introduse ca dans de salon, ci impunerea lui ca modă culturală, cu funcție de divertisment.

Broşura lui Ştefan Emilian atestă şi o altă formă de valorificare a culturii populare: învățarea figurilor din jocul Căluşarilor, de către tinerii din Braşov, de la Ion Căluşerul (fusese 7 ani vătaf de căluşari) şi de la nepotul acestuia, Simion Cicudeanu. Ei vor fi plătiți (cu câte un florin fiecare) să performeze jocul pe scena teatrului din Braşov, pe data de 13 ianuarie 1851, în piesa „Der Wald bei Hermanstadt". În acest caz, nu doar *insideri*, ci chiar performeri specializați ai unor fapte folclorice, transmit elemente de joc unui public, aparținând nu numai mediului urban, ci şi unui alt tip de cultură decât cea populară. Aceasta ar fi o primă valorificare a competenței şi a performanței folclorice a celor doi, valorificare cu scop educativ, în care publicul receptor este şi subiect al unei inițiative didactice. Este exploatată pe scenă latura spectaculară, festivă a jocului Căluşarilor, funcțiile lui rituale originare neîndeplinindu-se în contextul în care a fost transpus.

În perioada comunistă, spectacolul de folclor (organizat ca festival, concurs, spectacol sindical etc.) reprezenta una dintre modalitățile de transmitere a mesajului ideologic precum şi o strategie prin care „textele" folclorice de tip nou erau puse în circulație. Constituiau, de asemenea, materializarea acțiunii propagandistice a grupurilor transmițătoare de ideologie asupra grupurilor de receptori şi creatori.

Dacă în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea inițiativele aparțineau grupurilor de intelectuali şi elitelor sociale şi culturale, în perioada totalitaristă postbelică aceste mişcări capătă caracter de masă, fiind impuse de puterea politică. În contextul unei foarte mediatizate democrații populare, acțiunile ce aparținuseră elitei conducătoare intră în patrimoniul de valori al țărănimii muncitoare iar ideologia proletară le conferă funcții noi.

Se impune, în acest punct, conturarea identității grupurilor aduse în discuție.

www.sufletoltenesc.ro

În procesul de creare şi transmitere de mesaje cu conţinut ideologic se remarcă existenţa a doua grupuri diferite: cei care le produc şi cei care le transmit. Prima categorie poate fi considerată ca având statutul şi funcţiile unei elite politice. Ei sunt teoreticienii regimului comunist, cei care hotărăsc ce se transmite, cum se transmite, prin cine se transmite precum şi eşantionul de receptori vizat. Legătura dintre aceştia şi mase se face prin mediatori sau intermediari, indivizi specializaţi, colportori de mesaj ideologic. La începutul deceniului 5 aceşti mesageri erau numiţi agitatori culturali şi erau ei înşişi supuşi unui proces educaţional ce consta nu numai din „cursuri" de propagandă, ci beneficiau şi de publicaţii de specialitate. Una dintre acestea, „Carnetul agitatorului", prevedea nu doar sarcinile care le reveneau, ci şi modalitatea de transmitere a mesajului, adaptarea acestuia la toate nivelurile sociale. Ideile, *„cât mai accesibile capacităţii de înţelegere a maselor largi de oameni ai muncii"*, trebuiau „expuse clar şi atrăgător", astfel încât „să explice politica partidului". În acest context, sarcina agitatorului era *„nu de a proclama adevăruri ci de a convinge pe oameni prin exemple vii, concrete, care să confirme temeinicia celor afirmate."* (*1954:144-152)

Aceste persoane specializate luau direct legătura cu oamenii din sate (de cele mai multe ori erau ei înşişi locuitori ai satului), transmiţându-şi mesajul pe cale orală, utilizând structuri verbale prefabricate care vor intra în circulaţie. În discursul colportorilor bagajul folcloric se intersecta cu mecanismele ideologiei, dintre care crearea unui nou limbaj era dintre cele mai importante. Chiar dacă se folosea alt canal de transmitere (radioul, cu varianta rurală a difuzorului, în permanenţă deschis, presa scrisă, televiziunea – la început în mai mică măsură – sau învăţământul), structura morfo-sintactică şi lexicală a mesajului era aceeaşi, conţinutul ideatic având un grad mare de generalitate. Limbajul nu mai avea o existenţă autonomă, fiind luat în stăpânire de regimul comunist care l-a canalizat în interesul său (Thom 1993; Slama- Cazacu 2000; Teodorescu 2000). În această perioadă limba avea o singură funcţie, *„să servească de vehicul ideologiei."* (Antohi 1993:34). Toate textele de propagandă, fie că erau transmise prin scris sau pe cale orală, erau redactate în *limba de lemn*. Noile realităţi trebuiau să-şi găsească expresia în creaţiile populare.

Creaţiile folclorice noi, având un puternic caracter propagandistic, apăreau fie spontan, ca urmare a receptării şi însuşirii mesajului ideologic, fie erau scrise la comandă, în scopul prezentării lor la concursuri şi festivaluri. Aceste două categorii de texte sunt identificate de Nicoleta Coatu, în volumul *Lirica populară românească cu tematică nouă.* În lucrarea citată se face distincţia între: *„1. texte lirice care apar spontan, conform legităţii proprii creaţiei şi circulaţiei unui produs folcloric"*, performate în *„contexte specifice culturii folclorice"* şi *„2. texte create sau preluate şi reinterpretate cu intenţia producerii în contexte ale culturii de masă, de tipul spectacolului, sau a difuzării prin publicaţii, radio, TV"*, având funcţii caracteristice *„conţinuturilor culturii de masă (funcţia instructivă, educativă, de culturalizare şi integrare activă a maselor în societatea contemporană, propagandistică, ideologică)"*

www.sufletoltenesc.ro

(Coatu 1984). În contextul „spectacolului cultural de masă", autoarea *Liricii populare româneşti cu tematică nouă*, distinge, în studiul ***Texte literare performate***, *„trei moduri de existență ale textului verbal folcloric"*:

a) categoria textelor verbale poporane difuzate în contextul spectacolului cultural de masă, diferențiate în: poezia ritual-ceremonială, epică versificată, texte poetice lirice, strigături de joc; b) categoria crețiilor originale populare după model folcloric, concepute cu intenția transmiterii şi popularizării în contexte culturale de masă: creații lirice, creații epice versificate, creații de ceremonial, cu tematică tradițională şi actuală şi c) categoria compozițiilor literare care prelucrează elemente folclorice în grade şi modalități diferite, în funcție de opțiunea autorului (de exemplu, montajul literar) (Coatu 1987:171-172).

Pe lângă funcțiile spectacolului de masă, identificate de lucrarea citată, foarte importantă, însă nedeclarată, era şi cea de uniformizare a creației folclorice. Un exemplu al felului în care autoritățile încercau să omogenizeze cultura populară îl constituie directiva Ministerului Culturii, potrivit căreia Institutul de Etnografie şi Folclor urma să conceapă un ritual tip de înmormântare şi unul tip de nuntă, identice pentru toate regiunile țării, ce urmau să înlocuiască realitatea folclorică zonală.

Teme cu o încărcătură ideologică mare (cântarea Republicii, a Partidului, dragostea de patrie, munca în gospodăria colectivă etc.) restructurează discursul folcloric formalizat, modificând nivelul limbajului. Se schimbă atât emițătorul, cât şi publicul țintă. Cel care emite mesajul se erijează în observator al realităților noi şi în mesager al lor. Publicul țintă este întregul popor:

Poezia creatorului nou va fi poezia vieții dar a unei vieți cu un țel frumos, constructivă, care învinge treptat piedicile ce-i stau în cale. Poezia creatorului nou, ca întreaga creație populară tradițională, nu exprimă sentimentele unui individ izolat, ci ale unui colectiv al cărui caracter s-a schimbat radical de la o epoca la alta. În noul colectiv, fiecare individ are conştiința participării sale la viața şi munca acestuia, are sentimentul importanței şi a rolului său ca aport la cauza comună (Bârgu 1959: 67-80).

Piesele folclorice cu conținut tematic şi mesaj nou sunt transmise în contexte specializate de performare, a căror constituire nu a fost spontană: cluburile sindicale, brigăzile de muncă, şantierele, căminele culturale (acestea din urmă îşi reorientează funcționalitatea anterioară perioadei comuniste). Un mare avânt cunoaşte mişcarea artistică de amatori, ale cărei echipe erau organizate şi îndrumate de căminele culturale, de casele raionale de cultură, de casele de creație populară şi de organizațiile sindicale. De asemenea, se organizau concursuri de creație şi culegere a folclorului contemporan şi a

www.sufletoltenesc.ro

cântecelor muncitoreşti revoluţionare, creaţii care urmau să îmbogăţească repertoriul formaţiilor artistice de amatori.

În perioada 1 martie – 23 august 1960 (festivitatea de premiere a avut loc în cinstea zilei de 23 august şi a fost urmată de un spectacol în care au fost prezentate o parte din materialele primite la concurs), Casa Centrală a Creaţiei Populare, în colaborare cu Institutul de Folclor a organizat un astfel de concurs. Scopul formulat al concursului conţinea, pe lângă ideea valorificării folclorului şi un criteriu estetic stabilit conform ideologiei:

valorificarea creaţiilor populare noi, stimularea creatorilor şi culegătorilor de cântece populare noi, cât şi a culegătorilor de cântece muncitoreşti revoluţionare, contribuind prin aceasta la îmbogăţirea formaţiilor artistice de amatori, dezvăluind totodată frumuseţea şi deosebita vitalitate a folclorului nostru. (Caludi 1960:154-155)

Se crea, prin aceste concursuri de creaţie şi culegere de „folclor nou", o realitate „secundă" a creaţiei populare.

Faptele de cultură orală românească, erau subminate nu doar de apariţia acestui dublu ideologic ci şi de interdicţia de performare a segmentelor cu conţinut sacru sau de distorsionările rezultate în urma aplicării dezideratelor politicii oficiale. Restructurarea şi resemantizarea segmentului folcloric, precum şi transplantarea acestuia într-un context artificial, poate avea drept rezultat deritualizarea componentei vizate, acolo unde este cazul. Articolul *Concursul creatorilor şi culegătorilor de folclor contemporan,* publicat de Geta Caludi în Revista de Folclor, conţine descrierea mecanismelor prin care două segmente rituale – Paparuda şi un descântec „de şarpe" – şi-au pierdut, prin parafrazare, semnificaţiile şi funcţionalitatea iniţiale.

În comuna Feteşti, pe o melodie de Paparudă, brigada a început cu textul original, pe care apoi l-a parafrazat, atribuindu-i un conţinut satiric prin care se ridiculizau diferitele lipsuri sau rămăşiţe vechi din conştiinţa oamenilor. (…) Brigada din Brăneţti (reg. Piteşti) în fragmentul intitulat „Corul" a satirizat indolenţa unor organe ale muncii culturale (care nu s-au îngrijit de a asigura un dirijor pentru corul căminului cultural), servindu-se în acest scop de textul parafrazat al unui descântec „de şarpe" şi atingând un dublu rol educativ: combaterea vechii practici prin demonstrare – chiar pe cazul în speţă al ineficacităţii ei – şi criticarea unor atitudini injuste ale oamenilor, în vederea îndreptării lor (Georgescu1959:108).

Ideologia comunistă, promovând imaginea unei lumi considerată drept moment culminant al evoluţiei sociale, doreau înlăturarea tuturor structurilor necorespunzătoare şi neconforme modelului realităţii promovat. Segmentul folcloric a fost restructurat şi resemantizat, pentru a se suprapune politicii partidului.

www.sufletoltenesc.ro

Interzicând performarea ritualurilor, reformulând unele componente folclorice, transformând faptele folclorice în spectacole de masă, înlocuind performerii genuini cu grupuri constituite pe criterii artificiale, propaganda comunistă a încercat legitimarea sistemului prin impunerea unui model de realitate ce trebuia urmat.

BIBLIOGRAFIE:

Bîrgu, Ligia 1959. *Unele probleme de compoziţie şi realizare în creaţia nouă*, în „Revista de Folclor", an IV, nr. 1-2, 1959, Bucureşti.
Bîrlea, Ovidiu 1974. *Istoria folcloristicii româneşti*, Editura Enciclopedica româna, Bucureşti.
Caludi, Geta 1960. *Concursul creatorilor şi culegătorilor de folclor contemporan*, în „Revista de Folclor", an V, nr. 1-2, Bucureşti.
Coatu, Nicoleta 1984. *Lirica populară românească cu tematică actuală*, Editura Minerva, Bucureşti.
— 1987.*Texte literare performate*, în „Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice şi Dialectologice, 4 Seria B, Bucureşti, 1987.
Fochi, Adrian 1994. S*chiţă de istorie a folcloristicii româneşti* – studiu inedit. Text stabilit şi prezentare de Marin Aiftinică, în „Revista de Etnografie şi Folclor", tom 39, nr. 1-2.
Geertz, Clifford 1975. *The Interpretation of Culture*, Selected Essays by ..., Hutchinson of London, 1975.
Georgescu, Florin 1959. *Folclorul şi mişcarea artistică de amatori*, în „Revista de Folclor", an IV, nr. 1-2, Bucureşti.
*** 1965. *Istoria teatrului în România*, de la începuturi până la 1848, vol. I, sub îngrijirea acad. G. Oprescu, Bucureşti, Editura Academiei.
*** 1886. *Istoricului Renascerei jocurilor (danţurilor) noastre naţionale: Romana, Romanulu şi Bătuta, precum şi A muzicei şi a teatrului românescu în Transilvania, Descrisu de unu martoru ocularu (Ştefan Emilian, prof. Univ. – Iaşi)*, Iaşii, Tipografia Naţională strada Alexandri.
Le Goff, Jacques 1991. *Imaginarul medieval*, Traducere şi note de Marina Rădulescu, Bucureşti, Editura Meridiane.
Mitu, Sorin 1997. *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Bucureşti, Humanitas.
Nicolau, Irina 1981. *Reflecţii pe marginea spectacolului de folclor*, în „Revista de Etnografie şi Folclor", tom 26, nr. 1.
Sălăvăstru, Constantin 1999. *Discursul puterii*, Iaşi, Institutul European.
Slama-Cazacu, Tatiana 2000. *Stratageme comunicaţionale şi manipularea*, Iaşi, Editura Polirom.
Teodorescu, Cristiana-Nicola 2000. *Patologia limbajului comunist totalitar*, Craiova, Editura Scrisul Românesc.

www.sufletoltenesc.ro

Thom, Françoise 1993. *Limba de lemn*, traducere de Mona Antohi, studiu introductiv de Sorin Antohi, Bucureşti, Humanitas.
18 *** 1954. *Un îndrumar preţios în desfăşurarea muncii proletare de masă*, în „Lupta de clasă", Seria V, Anul 34, Nr. 8, aug.

Some aspects of the ideological influences on popular culture
(Summary)

During postwar totalitarianism Romanian popular culture suffered structural and meaning transformations caused by the shaping of all social and cultural elements according to the communist ideology. The above mentioned historical period was but one of the moments when the folkloric fact was taken out from its genuin context in order to support the ideological trend, being used for a political purpose. In this respect, we shall consider some of situations, in which the folkloric "text" was valorified, having an ideological aim.

Although the term "ideology" is not specific for the domain of folkloristics it will be used in this paper with a restrictive meaning applied to the folkloric "text" which under the communist regime becomes the bearer and the transmiter of an ideological message. Thus, the paper will consider several definitions and approaches (Cliford Geertz's, Jacques Le Goff's, Olivier Reboul's, Tatiana Slama-Cazacu's) to this concept.

An important aspect approached by this study is the identity of the groups involved in producing, transmitting and receiving the ideological message. In the process of producing and transmitting ideological messages two different groups are shaped: the one which creates those messages and the one which transmits them. The former category can be considered a political elite. They create the conceptual basis for the communist regime, they are those who decide what, how and to whom is to be transmitted. The link between them and the masses is represented by the latter category, specialized persons who vehiculate the ideological message.

At the level of transmitting the so-called "contemporary folklore" (as it is called in the specialized literature during that era) new performing contexts were created. Considering this idea, the last part of this paper is concerned with the folkloric shows and contests.

www.sufletoltenesc.ro

Sântoaderul - lecturi şi mentalităţi

NARCISA ŞTIUCĂ

În primăvara anului 1998, când debuta ancheta etnologică de la Roşcani (jud. Hunedoara), profitând de faptul că ne aflam într-una din perioadele cele mai bogate în rituri şi semnificaţii (Postul Paştilor), am pornit reconstituirea unui calendar tradiţional local cu întrebări *ex abrupto*. După o bogată enumerare a zilelor ce sunt marcate de tradiţii şi obiceiuri, discuţia s-a concentrat asupra *ciclului Sântoaderului*.

Ceea ce a determinat acest fapt a fost o întâmplare foarte recentă care, deşi se situa la nivelul experienţei individuale, a stârnit interesul comunităţii, reactivând memoria acesteia, spre satisfacţia cercetătorilor: o tânără femeie din sat fusese urmărită de *Caii lui Sântoader*! Întâmplarea avusese loc doar în urmă cu două săptămâni şi, chiar din a doua zi, făcuse încojurul satului: comentarii, rememorări, explicaţii şi decodări, toate demonstrau atitudini dintre cele mai interesante faţă de "întâlnirea cu supranaturalul"!...

Treptat, ignorând interesul nostru ştiinţific pentru problema calendarului tradiţional, oamenii ne-au socotit drept posibili evaluatori şi "lectori" ai întâmplării, încercând să ne propună opţiunile lor, la care ar fi trebuit să aderăm. Era vorba, de fapt, despre două alternative dilematice: 1) *Caii lui Sântoader* există, se supără când nu le sunt respectate zilele (mai ales serile) prin repaos: prin urmare, Simona Mihonesc se întâlnise cu ei şi 2) *Caii lui Sântoader* au existat şi au putut fi văzuţi pe timpul când oamenii respectau toate interdicţiile şi prescripţiile sărbătorii, dar acum, ei nu se mai ivesc deoarece nimeni nu mai crede în ei; prin urmare, Simona Mihonesc a avut o vedenie sau, poate, cineva îşi lăsase din neglijenţă calul pe drum în acea seară…

Astfel, acest eveniment mărunt a fost menit să reactiveze un plan mitologic pasiv, să conducă la rememorarea practicilor magico-rituale îndeplinite pe grupuri de vârstă şi sex şi, nu în ultimul rând, să producă mărturii şi mărturisiri legate de experienţe proprii care confirmau verosimilitatea faptului contemporan comentat. Am profitat de acest context creat la sfârşit de secol XX pentru a reconstitui această sărbătoare, pe cât de complexă, pe atât de prestigioasă odinioară în satul cercetat.

Este de remarcat faptul că nici prima nici a doua interpretare dată de către localnici nu se arăta ca fiind pusă sub semnul negării existenţei *Cailor lui Sântoader*; dimpotrivă, indiferent de vârstă şi sex, toţi interlocutorii confirmau existenţa într-un timp mai vechi, a credinţelor, tradiţiilor narative şi practicilor magico-rituale care configurează sărbătoarea. Mai mult, chiar dacă adepţii celei

www.sufletoltenesc.ro

de-a doua interpretări încercau să se delimiteze de cei care credeau cu tărie în forța punitivă a *Cailor lui Sântoader*, totuşi, ei reveneau asupra unei justificări paradoxale şi dezarmante: aceste reprezentări nu-şi mai făceau apariția din cauza mefienței oamenilor şi a încălcării comportamentului festiv. Aceasta nu excludea credința în reprezentările mitice, nici pe aceea în eficiența respectării interdicțiilor şi prescripțiilor, ci doar le plasa (încercând să le izoleze) într-un alt segment temporal.

Am putut înregistra foarte puține informații legate de caracterul postfunerar al sărbătorii: *"La Sântoader să fierbea grâu cu zahăr, cu miere da' şi cu lapte şî se dădea pe la vecini. Marțea să spunea să nu se lucreze, că e rău de caii lu' Sântoader."* (Lenuța Caba); unele convergeau, mai curând, către riturile de protecție magică împotriva strigoilor de mană, dar cele mai multe mărturii se refereau la practicile magico-erotice şi mai ales la interdicția de a lucra.

Investigațiile au pus în valoare, datorită contextului creat, specializarea a două redutabile personalități ale satului: Maria Caba, recunoscută ca *trezorier al tradițiilor narative* şi Sofia Furdui, *descântătoare de mare prestigiu*.

Întrebată ce ştie despre Sântoader, Maria Caba şi-a negat orice competență în domeniul magic, reorientându-ne către Rudărie, "la băneşi", acolo unde trăieşte Sofia Furdui şi semnalând totodată, practica recoltării "ierbii-vântului", purtătoare a unor calități magico-medicale importante: *„Sofia, Sofia ştie de-astea!...De un'e-or scos iarba-vântului, or pus pită cu sare şi-or spus ceva, că aşa o fos' bine! Aşa o zâs mama! Să spălau cu ea pe cap, că era bună pentru vânturi!"*.

În schimb, ea a completat această informație oarecum lacunară cu o probă a propriei sale specializări repertoriale: narațiunea despre fetele din şezătoare:

Cică or fost fete la şăzătoare - mai multă lume spune ş-o spus şî mama! Ş-o fost ş-o fată mai mică. Şî părinții i-or fost muriți. Şî s-o dus şî ia la şăzătoare cu furca. Ş-or venit mai târzâu şî feciori. Necunoscuți. Acolo s-or băgat şî le-or luat la gioc pă fetele alea mai mari, pă neveste mai tinere. Şî fata mai mică o văz't cică coada la unu' pă tureag la şizmă şî ia atunci o dat să plece şî ala a zâs 'ce: <Un'e meri?> şî ia o zâs:<Păntru ia afară!> şî i-o dat firu' de la fus or' fusu' să i-l țână şî ia s-o dus! Ş-o legat firu' de nu ştiu ce şî ia s-o dus acasă la bunică-sa, că n-o fos' departe. Şî aia o ştiut vrăji, aşa. Şî s-o băgat fata-n casă ş-a-ntors baba tăte vasăle, tăte cioburile cu gura-n gios. Numa' unu' l-o zăuitat asa, neîntors. Ş-or vinit ăia la uşă la ia, la fereastră: Caii lu' Sântoader îi spunea aşa! Ş-or zâs ăia de la uşă:<Săi, ciobule, descunie uşa!> Da' baba o dzâs dinuntru:<Săi, cute, sparje ciobu'!> Ş-o sărit cutea de-o spart ciobu'! Aşa povestea mama, zâceau bătrânii pe-aicea. Ş-apăi o cântat şi cocoşii. Ş-or dzâs ăia de-afară:<Apăi noroc avusăşi tu că cântă cocoşii, c-apăi şi tu erai la rând cu alealalte!> (Că pe alea de la şăzătoare atâta le-or giucat, că le-or omorât!).

Se cer subliniate câteva elemente descriptive ce stăruie în configurarea acestor prezențe stranii: semnalmentele cabaline (coada băgată în tureacul

www.sufletoltenesc.ro

cizmei, înfăţişare de cai, sunet de lanţuri sau de potcoave). De asemenea, ne atrage atenţia prezenţa persoanei iniţiate, „bunica ştiutoare de vrăji", care atenuează efectele încălcării şi contracarează influenţa malefică printr-o practică foarte bine cunoscută, aceea a întorsului oalelor - conform credinţei, oalele goale ţinute cu gura în sus şi descoperite pot, oricum, să adăpostească Răul (Gorovei 1995:123), cu atât mai mult, ele pot ajuta personaje malefice puternice să-i pedepsească pe oameni, înlesnindu-le pătrunderea în spaţiul neprotejat magic (Sveşnikova, Tivian:1985:36). O altă prezenţă semnificativă este cocoşul, pasăre solară, benefică, ce alungă spiritele rele. Eficienţa cu care acţionează în momentul apariţiei agresive a *Cailor lui Sântoader* indică recunoaşterea de către naratori a unor atribute diabolice ale acestora.

Ne aflăm în faţa unei teme de largă circulaţie, *„zmeii la şezătoare"* (nedeie, horă: ATh. 301), ce se leagă de sinonimia mitologică - zmeu / zburător / Sântoader - interpretată - într-un registru antropologic de folclorişti - drept reflex narativ al *exogamiei impuse*. Otilia Hedeşan îi defineşte ca "morţi neliniştiţi, nesatisfăcuţi sub aspect erotic, vagabonzi peste hotarele vieţii cu moartea, veniţi să-şi caute iubitele rămase în lumea noastră şi grăbiţi ca, la cea mai mică neatenţie a acestora, să le ia, definitiv, cu ei, pentru a-şi asigura liniştea în lumea de dincolo" (Hedeşan 118-119), iar Silviu Angelescu, analizând această prezenţe arhaice din perspectiva fabulosului mitic, subliniază aspectul lor monstruos "ca urmare a amestecului dintre formele umane şi cele animale. /.../ Anormalitatea existentă în amestecul de forme umane şi animale este o modalitate de prevenire în legătură cu anormalitatea unei trăiri, a unei pasiuni, a unui comportament. Experienţa nu mai aparţine doar umanului, ci prin intensitate, prin caracter, etc. trece dincolo de omenesc, tulburând echilibrul vieţii" (Angelescu 1999:78-79).

Un alt aspect la care merită să ne oprim este insistenţa cu care Maria Caba încearcă să plaseze naraţiunea într-o realitate nu foarte îndepărtată, trăită de antecesori, dacă nu ca martori-participanţi la eveniment, cel puţin ca persoane confidente, ce şi-au asumat adevărul povestirii în sine. Formulări precum: *"...mai multă lume spune ş-o spus şî mama"* şi *"Aşa povestea mama, zâceau bătrânii pe-aicea!"* ancorează naraţiunea într-un timp dominat de reguli şi interdicţii, a căror încălcare se pedepsea drastic fără a lăsa să se întrevadă atitudinea propriu-zisă a povestitoarei în legătură cu apariţia *Cailor lui Sântoader*.

Abia ca răspuns la întrebări relative la experienţa trăită de vecina ei în urmă cu câteva săptămâni şi-a exprimat un evident ataşament faţă de tradiţiile pe care le socotea demne de a regla comportamentul festiv chiar în context contemporan: "*O fi - o fi! Că ei îs tare mânioşi dacă lucri ceva în zâlele lor! Acu' lumea nu mai ţâne, da' nişi nu să gân'eşte că.... ce poa' să să-ntâmple!... Nu să mai tem ii... cică!... da' uite că-i mai sparie aşa... câte-odată!...*". Aprecierea a fost un bun prilej pentru a construi alte discursuri în legătură cu alte "*zâle mari şi mânioase*": Sântilie, Sâmpetru, Rusaliile, Precupul (***2000).

www.sufletoltenesc.ro

Ulterior, am înregistrat o altă variantă a aceleiaşi naraţiuni şi de la un bărbat: Iulius Mihuţ. La început, el a încercat să se eschiveze prin formula binecunoscută:

Eiii, aşa..., vorbe! Poveşti femeieşti!... Din astea am auzât!", pentru ca apoi să ne relateze o formă mult simplificată a naraţiunii citate mai sus : "Să spunea că or venit caii lu' Sântoader. Atunci mereau fetele, femeile, s-adunau mai multe sara ţî cu furţile torcèu. Ţî s_ spunea (io n-am văzut !)… să spunea că cică or venit Caii lui Sântoader şî le-or loat la gioc (că cică or tors în zilele de Sântoader) şî le-or giucat până tăte le-or împrăştiat! Să vorbea atuncea - apăi io ştiu?!… Apăi le-or împrăştiat, că n-au voie să toarcă în zilele de Sântoader! Îi un fel de sărbătoare.

Suma de credinţe - formulate ca interdicţii aspre în perspectiva unor pedepse exemplare - se vede consolidată de aceste exemple narative care evidenţiază raportul masculin (+ sacru) / feminin (+ uman) în termeni violenţi şi duri. Este poate unul din puţinele exemple de figuri mitice arhaice care impune un respect deosebit femeii, sub amenităreа pedepsei maxime. Motivul transparent al agresiunii, neîmplinirea erotică, trebuie, de asemenea relevat (Marian 2001:28). Este un fel de „tiranie a sărbătorii" care, dominată fiind de aceste măşti mitologice greu de descifrat, anulează, pentru moment, accesul la acte ce evocă Începutul, Întemeierea (Hedeşan 2001:106).

Din cea de-a doua relatare, datorată informatorului nostru, reţinem că, în ciuda unor formulări dubitative sau neangajante, acesta accentuează în două rânduri asupra cauzelor pedepsirii, dovedind o perfectă cunoaştere atât a ţesăturii mitologice, cât şi a eşafodajului de prescripţii şi interdicţii legate de acest ciclu festiv: *"...şî le-or loat la gioc (că cică or tors în zilele de Sântoader)"; "Apăi le-or împrăştiat, că n-au voie să toarcă în zilele de Sântoader!"*.

Pe de altă parte, concluzia naraţiunii, este un răspuns succint la întrebarea: "Ce se făcea în ziua de Sântoader?", întrebare ce, fără a opera o distincţie tranşantă între semnificaţiile creştine ale sărbătorii şi cele tradiţionale, lasă loc unor asemenea disocieri în discursul marginal: „ îi un fel de sărbătoare" - ceea ce vine parcă în consonanţă cu aprecierea lui S.Fl. Marian: „...nu e un sfânt în înţeles bisericesc, adecă un bărbat care ar fi trăit cândva şi în urma faptelor sale ar fi fost declarat de către biserică ca sfânt, ci pur şi simplu o fiinţă mitologică" (Marian 2001:24).

Pe de altă parte, glosând pe marginea sărbătorii într-un discurs neformalizat, el a conturat şi alte opoziţii masculin / feminin, de-astă dată fiind vorba doar despre planul uman. El a relevat şi caracterul fast al zilei în raport cu noaptea:

Zâua puteai lucra orice: prin ocol, prin grajd, prin casă. Lucruri de agricultură... cu vite, cu cai, îi ţesălai, le dădeai să mănânce, îi adăpai...

www.sufletoltenesc.ro

Femeile - nevestele zâs - lucrau iarăşi aşa zâua de-ale gospodăriei! Cum venea sara, trebuia să stingi lumina, să nu mai lucri, să te hodineşti, să dormi!... Fetele or mărs pe Faţă după ierburi da' ţi cu feciori: spunèu atunciia c_ după răsteie de corn de băgat la plug mereau da' parcă cine ştie?!... Mereau, chiuiau, cântau - ce ştiu eu ce culejeau?!... Ziceau că să să spele la cap să nu le doară capu şi să le crească păru frumos... Cu ierburi dint-alea se spălau. Că numa' anumite (femei n.n.) ştièu că ce s-adune... ce plante, ce ierburi. Alea mai pricepute, nu copilele!...

Comentariul informatorului nostru pune în valoare o participare diferenţiată în funcţie de sex, vârstă şi statut marital la zilele Sântoaderului. Mai mult chiar, sunt vag invocate specializarea magico-medicală a „anumitor femei", cât şi aspectul ludic al întâlnirii tinerilor, cu unele aluzii maliţioase.

O notă ce nu poate fi pusă doar pe seama raportării la o situaţie concretă (I. Mihuţ este proprietarul unei perechi de cai de tracţiune) şi nici pe aceea a exemplificării întâmplătoare, este insistenţa sa asupra îngrijirii cailor. Detaliile sale vin - cel puţin din punctul nostru de vedere - ca un reflex narativ al practicilor rituale cu finalitate magic profilactică rezervate bărbaţilor precum tunsul vitelor ori încuratul cailor: „Tunderea şi rătezarea părului însă e uzitată nu numai în Bucovina, ci şi în celelalte ţări locuite de români, şi mai ales în Moldova, Muntenia, Ungaria, Transilvania şi în Banat, cu acea deosebire numai că în unele locuri din cele două ţări de pe urmă se efectuează sâmbătă înainte de săptămâna albă, iar în altele, în seara lui Sân-Toader. /.../ În fine, în Banat mai e în seara spre Sân-Toader încă şi acea datină ca să se dea sare descântată la vitele cu cari se lucră sub decursul Sân-Toaderilor, anume ca să nu le facă Sân-Toaderii vreun rău"(Marian 2001: 47-48). Nu este vorba aşadar, despre practici locale, impuse doar de o ocupaţie tradiţională, ci despre prescripţii dictate de sărbătoare în sine, de vreme ce în secolul XIX, etnograful bucovinean le găsea atestate, cu mici variaţii, pe întreg teritoriul românesc.

Pe de altă parte, după informaţiile aceluiaşi autor, „... dacă /.../ unele femei totuşi se încumetă a toarce, atunci torc cu furca aplecată, ca să nu se împăreze caii" (Marian 2001:29). Nu mai avem de-a face aici cu reprezentarea mito-simbolică, ci, de bună seamă, cu realitatea zoologică. Actele cotidiene capătă în acest context temporal forţa unor practici magice stimulative şi/sau protectoare. În aceeaşi ordine de idei, sesizăm şi un alt tip de atenuare a opoziţiei masculin / feminin prin îndeplinirea, în mod simetric, a tăierii rituale a părului la fete. Cumulând aceste date, putem vedea în sărbătoarea Sântoaderului un context festiv nuanţat, ce se decupează distinct în *diurn - favorabil / nocturn - nefavorabil*, etalându-şi valenţe duble: protectoare şi patronatoare, pe de o parte, restrictive şi punitive, pe de alta.

Cum este lesne de imaginat, Iulius Mihuţ nu deţinea informaţii detaliate privind ritualul spălării capului, pe care, majoritatea interlocutoarelor l-au desemnat ca pe o practică generală:

www.sufletoltenesc.ro

Să spălau pă cap cu iarba-vântului (o luau de pe-acolò, după pădure) şi tăiau din coadă de la fete. Mi-o tăiat şi mama mie şi-o zâs: <Io tai chica fetii mele, să crească cât coada iepii mele!>." (Maria Oprean); "*La Sântoader atuncea, ţân minte, mă mâna până să nu dea drumu' la găini să duc vie din grădină - după frunză de vie şi frunză de nuc (de-aia uscată luam!) şî iederă… Da' mai era şî iarba-vântului, da' io aia nu ştiam cum ie, aia ie pă pădure! Trebuia cu alea să te speli pe cap ca să să facă păru' ca viţa de vie - lung! Şî zâceam cân' ne spălam atuncè: <Sântoadere! Sântoadere! Cresce cica mè ca ţi coada la iapa ta!>. Aruncam ap'-aceie tăt la lemn din ăsta sau la viţă de vie. /.../ Da, mai era şî iarba-vântului, da' io aia nu ştiam cum ie: aia ie pă pădure! Să duceau acolo sus, pe Faţă, feciorii cu fetele la cules, da' io nu ştiu cum... ce făceau, cum să-nţelegeau care cu care şi mereau aclò sus!*" (Letiţia Tomoaie).

Este greu de spus dacă cea de-a doua informatoare mimează necunoaşterea desfăşurării în sine a secvenţei culegerii rituale a plantelor sau, delimitându-se de practicanţii obiceiului, dar cunoscându-l foarte bine, insistă în mod premeditat asupra conotaţiilor ei erotice. Oricum, comentariile sale confirmă supoziţiile noastre deja exprimate privind implicaţiile iniţiatice şi protectoare ale Sântoaderului având ca beneficiari direcţi tinerii necăsătoriţi. Astfel, dacă jumătatea diurnă a zilei este menită să stimuleze vitalitatea, frumuseţea şi armonia, jumătatea nocturnă pune sub semnul restricţiilor aproape totul - de la întâlniri, la munci, de la veghe, la petrecere. Văzută din această perspectivă, încălcarea fetelor care torc şi joacă în şezătoare este nu doar una ce interesează sfera femininului, ci şi pe aceea a juvenilităţii.

Cât despre eficienţa practicilor magice, aceasta nu este întru totul asumată, ci este pusă pe seama unei iniţieri asistate de persoane mai vârstnice (mamă, bunică). Detaliile pe care informatoarele, astăzi trecute de vârsta maturităţii, le-a furnizat certifică însuşirea bogatelor semnificaţii ale riturilor. Astfel, Letiţia Tomoaie a putut preciza că, potrivit principiilor magiei contagioase, fetelor nu le era îngăduit să intre în contact, la început de zi, în Sâmbăta lui Toader, cu animale cu "păr slab" (pisici, găini), în caz contrar, având parte în acel an de o podoabă capilară deloc demnă de invidiat: "*Trebea să nu vezi mâţi, găini, d-estea cu păr slab, tocat aşa... că zicea că aşa ţi să toacă păru' ş-o să-l ai urât tot anu'. Era unele care-ntăi, cân' să scula di pă pat, merea la grajd la iapă ori cal, ce-avea, să vadă întâi cal să-i crească păru lung şi des cum îi coada la cal...*".

Toate aceste precizări merită să fie puse în relaţie cu succintele comentarii ale lui S.Fl. Marian:

Cine nu se scoală şi nu se lă în această zi, des-dimineaţă, până a nu răsări soarele, cine se scoală abia după ce şi-a scos Sân-Toader caii săi la păşune sau după ce au dat oamenii cailor de mâncare, aceluia se crede şi se zice că i se paşte părul peste tot anul, sau că apucându-l ziua nelăut, Caii lui Sân-Toader ar veni şi i-ar paşte sau roade părul sau că Sân-Toader ar împiedica copitele

www.sufletoltenesc.ro

cailor săi în gâţele fetelor şi le-ar încurca părul, şi din cauza aceasta apoi părul n-ar creşte, ci tot anul ar avea numai nişte ciupi zburliţi pe cap (Marian 2001:36).

Urmărind ierarhia instaurată de valorile tradiţionale ale aşezării, am descins în gospodăria Sofiei Furdui, descântătoare şi ghicitoare recunoscută, ale cărei calităţi sunt apreciate până dincolo de hotarele satului. Departe de a nega competenţele atribuite de consătenii săi, Sofia Furdui ne-a furnizat informaţii pe cât de complete, pe atât de concentrate: "*Cân' era zâua lu' Sântoader, lua nişte rădăcini - iarba-vântului îi zicea, (de pe Faţă luau) şî făceau leşie, să spălau pe cap şi tăiau din păr să ţâpe la cai, să roadă caii...*".

Formulărilor impersonale li s-au adăugat mărturisirile provocate de acelaşi eventiment: vizinea Simonei Mihonesc. Relatarea Sofiei Furdui este, în acest sens, una ce atestă posibilităţile de revenire, într-un timp sacru, indiferent de atitudinea oamenilor, a reprezentărilor teriomorfe de care ne ocupăm. Ea se circumscrie interdicţiei de a lucra formulată atât pentru tinerele fete, cât şi pentru femeile căsătorite:

Ăsta (soţul ei, Serafim Furdui, n.n.) să dusă cu cla'netu' pe un'e să fac tărfăriţă. Şi ce să vezi?! Era pă la unu noaptea. El nu mai vine. Cân' o vinit, mai fură nişte oamini aci, la noi - cânta din cimponi atunci. Giucară, beură. Aveam jinars în cada aia cu fetău. Aveam câte-o oală aclo. Una-una ducea-n casă. Se-mbetară, să culcară, io rămăsăi sângură. Cân' - ce să vez'?! Am avut o căţeauă aici în căşile ăşti bătrâne, aici, în comne - şî o avut doi căţăi. Şî - hăm-hăm! - căţaua - să ţâpa în uşă, să ţâpa-n ocol, scheuna... No, acu' să bagă ceva pă mine! Să scol... - pă cine să scol?! - socru'-meu era beat, el era beat - pă cin' să scol?! Crăpăţâi - că era ferestruici d-elea mici - crăpăţâi o ţâr' fereastra, aşa, ca să mă uit. Cân' mă uit, văd on mânz cu codocu' câtu-i minunea! Au Doamne! de să băga pe min' în casă, mă mânca! (Era bârlează la uşă, n-aveam za, ca acuma.) Lătră căţaua şi lătră, lătră şi scheună. Io nu mai putui răbda şi-nchisăi fereastra. Cân' de dimineaţă găsâi căţălu' colea, pă iaz, pă un'e venirăm: era-nşirate maţăle pă gard şî căţălu' mort. L-o luat calu' ăla care era aşa, sur! C-on codoi mare, uit'-aşa lung! N-am lucra', numa' atâta c-am şăzut noaptea-aşa. Ş-o fos' şî la moar'-aşa, la Cornelia, c-o ţăsut! O ţăsut pân' la doospre'ce noaptea - Şindioanea a' bătrână. Şi... ş-acolo iar aşa o păţât: iar aşa le-o omorât cânele, iar aşa o da' p'in fereşti! O fo'lucruri răle demult! Acu' nu mai e aşè. Nu mai ţâne nime' de-alea!

Relatarea informatoarei noastre pune propriul comportament în două relaţii de opoziţie: pe de o parte, cu cel al bărbaţilor, care sfidează sărbătoarea prin exces (băutură, muzică, petrecere), pe de alta, cu cel al unei consătence, "Şindioanea a bătrână", care încălcase normele tradiţionale în mod flagrant, deşi, potrivit atributului vârstei ar fi trebuit să se conformeze necondiţionat.

www.sufletoltenesc.ro

Zilei acesteia i se recunosc atribute sacre mult mai grave şi mai profunde; nu numai că ajunul ei este egal cu al oricărei mari sărbători (Sânvăsâi, Sângiorz, Sânziene, Sânandrei), ci ea ar trebui ţinută cu o mare rigoare, într-un respect desăvârşit, atât de femei, cât şi de bărbaţi, indiferent de vârstă.

Pe de altă parte, Sofia Furdui conferă emblemei zoomorfe a Sântoaderului valenţe pronunţat malefice, diabolice chiar. Apariţia calului terifiant, ale cărui dimensiuni şi înfăţişare îl disting în mod clar de lumea tangibilului cotidian, este provocată de sonorităţile unui instrument intim legat de diavol: cimpoiul, iar violenţa dezlănţuită asupra gospodăriilor are ca victime, în ultimă instanţă, nişte căţei, fapt asupra căruia povestitoarea insistă: *"Cân' de dimineaţă găsâi căţălu' colea, pă iaz, pă un'e venirăm: era-nşirate maţăle pă gard şî căţălu' mort."; "...ş-acolo iar aşa o păţât. Iar aşa le-o omorât cânele. Iar aşa o da' p'in fereşti!"* Precizarea nu este deloc întâmplătoare dacă ţinem seama de faptul că între credinţele şi naraţiunile mitologice despre diavol, câinilor li se recunoaşte capacitatea "de a accede la cealaltă realitate" şi de a asigura protecţia gospodăriei (Olteanu 1998:50): *"Câinii erau de cei dintâi la căţea, năzdrăvani, că l-au cunoscut (pe moroi). La casa unde sunt câini din aceia, dracul nu-şi poate face mendrele lui, de aceea astfel de câini nu trăiesc mult; Necuratul îi omoară"* (Niculiţă-Voronca 1998:50).

Asocierea mânz malefic / spirit rătăcitor / diavol este consolidată şi de o bogată tradiţie locală legată de "morţii neliniştiţi", precum şi de toposul mitologic al strigoilor de mană, şi acesta foarte bine ilustrat atât de texte narative, cât şi de practici apotropaice (*** 2001:50-57; 101-107). De altfel, sâmbăta lui Toader se integrează marelui ciclu postfunerar, ca Sâmbătă a Morţilor în care "se pornesc pomenirile şi parastasele pentru cei răposaţi" (Marian 2001:24). La Roşcani, această sărbătoare ce închide ciclul hibernal şi îl deschide pe cel estival, sâmbăta de dinaintea Postului Mare se numeşte "De cătărigi", de la pomenile şi ofrandele pentru morţi preparate (sub formă de piftii) din mădularele porcului de la Crăciun (*** 2001:195) şi însoţite de "pita de mălai" consumată ritual numai în această zi.

Sântoaderul este definit de Sofia Furdui ca un context temporal ce reactivează spiritele malefice, de aici, grija pentru îndeplinirea neştirbită a ritului şi pentru păstrarea rigorilor comportamentale. În ciuda aspectului lor exclusiv zoomorf, ne aflăm în faţa unei noi confirmări a provenienţei *Cailor lui Sântoader* din "flăcăi pe care i-au părăsit drăguţele" (Marian 2001:28) şi care, atraşi de atmosfera de petrecere ("târfăriţă", şezătoare, clacă), revin din lumea Sacrului spre a-şi afla logodnice şi spre a pedepsi încălcarea sărbătorii.

Cu toate acestea, replicile sale finale: "O fo'lucruri răle demult! Acu' nu mai e aşè. Nu mai ţâne nime' de-alea!" vădesc o oarecare îndoială izvorâtă din concepţia că reprezentările Sacrului s-au retras în propria lor lume din cauza necredinţei oamenilor. De altfel, ca o bună cunoscătoare a datinilor locale, Sofia Furdui ne-a furnizat de-a lungul celor doi ani de cercetare în Roşcani o multitudine de exemple legate atât de riturile de trecere (primirea Ursitoarelor), cât şi de "zilele mânioase" şi de locurile nefaste, dominate de spirite justiţiare

www.sufletoltenesc.ro

vag conturate. Întotdeauna ea a pus acest recul al Sacrului pe seama unei evidente slăbiri a relației lui cu planul uman reflectată în îndeplinirea neglijentă a riturilor şi având, nu rareori, drept consecință revenirea lui intempestivă, deşi nu la fel de intens malefică, printre oameni.

Situată la limita dintre credință şi necredință, relatarea altei informatoare, Maria Muntean, s-a dovedit reprezentativă pentru cea de-a doua atitudine receptată de noi. Trebuie să menționăm încă de la început un aspect important, legat de asumarea tradițiilor în spațiul cultural de adopție. Maria Muntean, născută Capelini, este descendenta unei familii mixte: tatăl, Lorenzo, era italian, iar mama, Király Maria, "unguroaĥe de la Biharea", stabiliți în sat o dată cu deschiderea carierei de la Valea Voichii.

Copilărind în Roşcani, Maria Muntean şi-a însuşit în bună măsură obiceiurile, sărbătorile şi tradițiile orale ale satului, iar prin căsătorie, acestea au căpătat pentru ea un sens pragmatic. Din relatările sale, am reținut că, după căsătorie, ea nu a mai frecventat biserica romano-catolică din Dobra, ci pe cea ortodoxă din Roşcani şi că a păstrat toate sărbătorile pe care le țineau consătenii şi neamurile din partea soțului. De aceea, Maria Muntean ne-a furnizat date importante despre "sărbătorile secerişului" (Sf. Petru, Sf. Ilie, Precupul), ca şi despre procesiunile de Rusalii pentru sfințirea holdelor, despre riturile postfunerare şi mai ales despre obiceiurile de Crăciun şi Anul Nou, evidențiind distribuirea rolurilor rituale şi ceremoniale pe grupe de vârstă, statut marital şi sex.

Scurta ei relatare despre *Caii lui Sântoader* se plasează, ca şi cea a Sofiei Furdui, între veghe şi reverie, fiind mai mult o reflectare a reproşurilor propriei conştiințe decât o "întâlnire cu supranaturalul":

Io i-am şi visat, c-am lucrat! Atuncea când să prinde post de Paşti am lucrat. Atuncea vine ăla şchiop. Dup-aceea, la o săptămână, vin şi ăialalţ'! Îs doisprezece! Atuncea am visat că m-am dus pă drum în gios ş-aici la Sâlvia parcă veni unu'-nainte. Ala era tăt şinoriu şî-m' făcu cu capu' păstă poartă să mă ieie. Am visat urât! Acu' nu mai ţâne nimeni! Nici cai nu mai sunt! S-or gătat şî caii! Tăte s-or gătat!.

În mod evident, informatoarea noastră şi-a însuşit aproape fără cusur tradițiile ce configurează sărbătoarea Sântoaderului: dintre cei doisprezece cai, unul, sur şi şchiop, se dovedeşte cel mai răzbunător şi mai primejdios. Extrem de concentrat, textul înregistrat conține şi toate coordonatele mitice furnizate de lucrarea lui S.Fl. Marian, cu localizare precisă "la românii din Banat" (Marian 2001:28).

Finalul converge către aceeaşi viziune semnalată şi în relatarea anterioară: "Acu' nu mai ţâne nimeni! Nici cai nu mai sunt! S-or gătat şî caii! Tăte s-or gătat!". Aşadar, *Caii lui Sântoader* nu se mai pot arăta oamenilor decât, cel mult, în vis, dar şi aşa ei îşi păstrează aceeaşi esență terifiantă şi punitivă. Ultimele replici, plasate la limita autoironiei şi a comicului, reformulează contextul oniric al întâmplării trăite deschizând, totodată, o perspectivă

www.sufletoltenesc.ro

dubitativă asupra acestor apariţii. Cu tot echivocul exprimării, care ne-ar putea eventual trimite la realitatea naturală imediată, după părerea noastră, Maria Muntean raportează experienţa ei exclusiv la reprezentările mitice conturând astfel o "vârstă de aur" a aşezării în care sărbătoarea deschidea culoare de comunicare cu Sacrul.

În fine, acestor două relatări construite de pe poziţia gospodinei ce stăpâneşte microuniversul casnic, i-am adăugat, cum era şi firesc, relatarea întâmplării care a declanşat rememorarea tradiţiilor legate de ciclul festiv al Sântoaderului: păţania Simonei Mihonesc:

L-am văzut, l-am văzut! Am fos' la şcoală. Am stat la şcoală până târzâu; am avut mult de lucru ş-am zâs că să tremin tot de lucrat. Am stat prea mult. Am măturat, am făcut curat... Să-nnoptase. Ş-am plecat acasă sângură. Era un întuneric... Pe colo, pe la tanti Feliţia am auzât ceva ca un tropotit. Parcă era cineva cu bocanci-aşa or' un animal. M-am uitat în urmă... Mi s-o părut un om 'nalt-aşa, ciolănos... Nu mi s-o părut di pe la noi, da' nici nu vedeam bine. Am mai mers aşa, fuga, că mi-era frică. Pe la moară, iar am auzât tropăit, iar... hurducat-aşa... Cân' m-am uitat, am văzut un cal cu capu' mare, suriu, da' nalt-nalt... <Cine-o fi lăsat calu' pe-afară noaptea?> (Io aşa m-am gândit: că-i al cuiva!) Venea către mine. Uite-aşa repezea din cap... parcă vroia să rupă căpăstru' nu altăceva!... Parc-avea ş-o straiţă de gât... io ştiu ce mi s-o fi părut?!... Ş-am fugit! să-mi iasă sufletu' şi nimica altă...De frică şi de obosită!... Da' el, după mine! Ş-auzam parcă şî zdrâncănit de fiare-aşa, ca nişte lanţuri... Colea pe uliţă, pi la noi, m-am uitat iar o dată: parcă tot bărbatu' ala era, da' nu fugea: venea aşa, mai grăbit, da' nu să mă gonească pe mine! Doamne, că frică mi-o mai fost! Am vrut să-i spun: <Nene, haida cu mine, că uite-i un cal sângur în urma mea şi...> Da' el n-o loat-o p-ici, nu ştiu pe unde-o luat-o ş-am ajuns şî io la poarta noastră şî cân' am intrat - uite şi uite, uite şi uite cum am păţât! Da' soacră-mea: <Vezi, dac-ai stat să te prindă noaptea acolo?!... În noaptea asta nu-i bine: îi Sâmtoaderu'!...> Apăi io ştiu ce-o fi fost?! Că doar şî io am auzât că nu-i bine şî nu ştiu ce m-o fi apucat să lucru până-n deseară!... Am tras-o! Am tras spaimă nu joacă!...

Pentru că experienţa era foarte recentă şi oarecum şocantă, relatarea Simonei Mihonesc s-a remarcat printr-o abundenţă a detaliilor semnificative, profund ancorată în mitologia sărbătorii. Reprezentarea *Calului lui Sântoader* oscilează în mod evident între imaginea animalului punitiv şi cea a agresorului erotic: cea dintâi se distinge prin aceleaşi dimensiuni nefireşti şi prin atitudinea ameninţătoare, iar cea de-a doua, prin prezenţa oarecum reţinută, însă la fel de neliniştitoare. Întâlnirea are loc, spre deosebire de celelalte două relatări, într-un spaţiu nefamiliar (drumul, răspântiile, moara veche) şi într-un moment neprielnic prin definiţie (mult după asfinţitul soarelui).

Atitudinea Simonei Mihonesc contrazice în mod evident aprecierile celorlalţi interlocutori privind sfidarea sau necunoaşterea sărbătorii de către

www.sufletoltenesc.ro

majoritatea consătenilor. Deşi cunoştea până în cele mai mărunte detalii semnificaţia sărbătorii, fapt pus de consătenii "neîncrezători" şi "pozitivişti" pe seama iniţierii ei de către "pădureanca de soacră-sa", ea a ignorat o parte dintre interdicţiile legate de prestarea oricărei munci şi de străbaterea satului în prag de seară, socotind, în mod oarecum logic, serviciul ca fiind o îndatorire ce nu intră sub incidenţa comportamentului tradiţional ritualizat. Poate de aceea deznodământul întâmplării nu are nicidecum un sens tragic, ci pare mai curând un avertisment dat pentru neglijenţă şi nu pentru sfidarea normelor. Altfel spus, tânăra femeie s-a supus interdicţiei de a îndeplini munci casnice puse sub semnul înnoirii şi al "urzirii" timpului şi în orice caz, nu şi-a expus familia şi gospodăria pericolului descinderii *Cailor lui Sântoader*. Pe de altă parte, relatarea ei denotă suprapuneri interesante ale tradiţiilor orale asumate şi oscilarea între starea de tânără şi cea de nevastă, ambele fiind caracterizate prin vulnerabilitate. Pentru mulţi dintre consătenii care au comentat evenimentul, acesta nu a fost altceva decât o viziune datorată acumulării de către protagonistă a multor (prea multor?!) "poveşti" despre Sântoader, dar şi a "firii slabe de femeie".

Mutatis mutandis, acelaşi lucru au susţinut informatorii noştri din Roşcani despre întâlnirile cu "morţii neliniştiţi" punctând că ei se arată celor care cred în "aşa ceva" ("poveşti muiereşti"), care se gândesc la cei pe care i-au pierdut sau îşi reproşează ceva în legătura cu despărţirea definitivă de aceştia (*** 2000:109). Asemenea întâlniri sunt apanajul femeilor, ca unele ce sunt mai conservatoare în păstrarea şi practicarea datinilor. Pentru etnolog, departe de a fi "superstiţioase", femeile se dovedesc în împrejurări ca acestea un fel de mediatori între Sacru şi Profan şi mai ales nişte redutabili "gardieni ai tradiţiei".

Naturaleţea, spontaneitatea şi fidelitatea cu care întreaga comunitate s-a deschis către rememorarea tradiţiilor legate de zilele Sântoaderului dovedeşte însă că acestea sunt vii în bună măsură şi că le lipseşte doar elementul declanşator, pretextul faptic pentru a fi reactivate căci, fie că o recunosc sau nu, "roşcănanţii" sunt cu toţii încă foarte conservatori, iar "sărbătorile bătrâne" fac parte din zestrea lor culturală.

BIBLIOGRAFIE:

Angelescu, Silviu 1999. *Mitul şi literatura*, Bucureşti, Editura Univers.
Gorovei, Artur 1995.*Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, Bucureşti, Editura Grai şi Suflet - Cultura Naţională.
Hedeşan, Otilia 2000. *Pentru o mitologie difuză*, Timişoara, Editura Marineasa.
Marian, S.Fl 2001. *Sărbătorile la români*, vol. II, Bucureşti, Editura "Grai şi Suflet - Cultura Naţională".

www.sufletoltenesc.ro

Niculiță-Voronca, Elena 1998. *Datinile şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, I, apud Antoaneta Olteanu, *Metamorfozele sacrului*, Bucureşti, Editura Paideia.
Olteanu, Antoaneta1998. *Metamorfozele sacrului*, Bucureşti, Editura Paideia.
*** 2000. *Roşcani, un sat pentru mileniul III*, Deva, Editura Emia.
Sveşnikova, T.N., Tivian, T.V. 1985."Despre semiotica vaselor în folclorul românesc" în *Semnificaţie şi comunicare în lumea contemporană*, Bucureşti, Editura Politică.

St. Theodore's Day - lecture and outlook
(Summary)

The paper aims to analye the rural contemporary outlook and the way in which the communities are keeping an active relation with sacred powers and representations.

St. Theodore's Day (Sîntoader) was once a festive cycle during which operated many rigurous restrictions. At present its memory is preserved in stories and in postfuneral rites. However, in 1998, in Roşcani (Hunedoara District), a happening reactivated by collective memory of the village proving that the mythological substance is still alive.

www.sufletoltenesc.ro

Practicile lecturii – aspecte istorice şi etnologice

LUCIA OFRIM / ALEXANDRU OFRIM

Deseori cercetătorii interesaţi de cultura populară sunt rentieri ai clişeelor. Un loc comun deosebit de productiv în acest sens este reprezentat de evaluarea raportului dintre scriere şi oralitate. În discutarea multiplelor relaţii ce se pot stabili între aceste aspecte, mai întotdeauna accentele sunt distribuite pe diferenţe, pe seria opoziţiilor, pe elemente situate la distanţe, câmpul oralităţii fiind circumscris rigid, ca o entitate izolată şi autarhică.

De regulă, folcloriştii şi etnologii manifestă o rezervă faţă de documentul scriptural. Datorită unei prejudecăţi îndelung exersate, sfera de interes s-a redus la cuvântul rostit, la gestul ritual, eventual la recuzita ceremonială. Dincolo de aceste limite se considera că se întind zone de explorat cu mijloacele altor ştiinţe (istoria, sociologia culturii, istoria şi teoria literară etc.). În acest sens, etnologul francez Daniel Fabre remarca: "Relaţiile între etnologie şi textul scris sunt, în general, plasate sub semnul unei neînţelegeri. Ancheta, de fapt, se ancorează în cuvânt, precum tot aşa se conchide că scrisul marchează o limită unde investigaţia se opreşte; aici începe o «altă cultură» […]. De aici cecitatea etnografului în ceea ce priveşte scrierea" (Fabre 1993:231).

În discutarea raporturilor dintre cultura scrisă şi cultura orală sunt cunoscute extremele în care a căzut interpretarea, fie considerând că sfera culturii orale nu poate decât să manipuleze aspecte generate în sfera culturii scrise, fie excluzând orice relaţie între aceste nivele. Etnologii au început, în ultimul timp, să renunţe la a mai ignora potenţialul deţinut de interpretarea conţinuturilor culturii scrise şi a practicilor diverse pe care le presupune aceasta.

Trecerile în ambele sensuri sunt o realitate culturală care necesită o analiză mai nuanţată. Interesul a fost, de obicei, orientat asupra temelor, motivelor, formelor şi a sensului în care circulă acestea. Atenţia cercetătorilor a fost mai puţin focalizată asupra studierii contextelor situaţionale care permit difuzarea şi modalităţile de comunicare între nivele culturale considerate distincte: cel aparţinând culturii scripturale şi cel aparţinând tradiţiei orale. Tranziţia de la cultura orală la cultura scrisă nu trebuie privită ca o simplă regresie lineară a celei dintâi, ca o destrămare progresivă a oralităţii - efect al ofensivei aculturante a comunicării scripturale. Ruptura nu a fost aşa de brutală după cum s-ar putea crede. Cultura orală a găsit întotdeauna strategii de repliere, de acomodare. Asistăm la o adevărată "deturnare" a scrisului de către oralitate.

www.sufletoltenesc.ro

Lectura cu voce tare a unor texte scrise Instaurează de fapt o nouă oralitate, îmbogăţită cu noi subiecte de discuţie.

Lucrarea de faţă îşi propune să pună în evidenţă câteva aspecte ale acestui spaţiu complementar între scriere şi oralitate, şi anume lectura cu voce tare. Vom încerca să demonstrăm că lectura cu voce tare este paradigma dominantă a practicilor de lectură în comunitatea tradiţională[1].

Multitudinea semnificaţiilor ataşate cărţii şi lecturii implică o abordare interdisciplinară. Pentru a ieşi din corsetul fixat de perspectivele tradiţionale, etnologul trebuie să fie receptiv la concluziile formulate de alte ştiinţe din imediata vecinătate, care, în fond, se aplică asupra unui obiect de studiu comun. Ne referim la necesitatea dialogului cu istoria mentalităţilor, cu sociologia literaturii (aici având un rol determinant studiile lui Robert Escarpit în domeniul sociologiei lecturii), cu teoria literară (în special şcoala textualistă: Jacques Derrida, Philippe Sollers, Julia Kristeva), cu semiotica (Roland Barthes), cu psihologia lecturii (François Richaudeaux), cu estetica receptării ("orizontul de lectură" - cadrul primar în care se produce întâlnirea între carte şi cititor - concept formulat de Hans Robert Jauss).

În anul 1953, Lucien Febvre, unul din fondatorii "Şcolii de la Annales" - se pronunţa pentru o istorie socială a lecturii, arătând că pentru aceasta este necesar să *"reconstituim mediul, să ne întrebăm cine scria şi pentru cine; cine citea şi de ce; ar trebui să ştim ce formaţie primiseră scriitorii la şcoală sau în altă parte, şi de asemenea tipul de formaţie al cititorilor (...) Ar trebui să raportăm schimbările de deprindere, de gust, de scriitură, la evoluţia vieţii sociale."* (Febvre 1953:265). Odată cu apariţia cărţii scrise de Lucien Febvre în colaborare cu Henri - Jean Martin, *L'Aparition du livre* (1958), s-a conturat cu claritate o nouă direcţie în istoria cărţii, care a depăşit clasica metodă descriptivă şi bibliografică. (Chartier, Roche 1974, III:115-136). Generaţia următoare de istorici ai "Şcolii de la Annales" a aprofundat istoria cărţii şi a lecturii, aceasta impunându-se ca un domeniu major al noii istorii culturale. Acest demers a considerat cartea ca fiind suportul unor practici culturale diverse, a evidenţiat forme distincte de lectură, dar şi alte utilizări. Studiul cărţii ne dezvăluie o bogăţie de semnificaţii atunci când surprindem mecanisme ale lecturii, actanţii implicaţi, momentele şi situaţiile în care se citeşte, nevoile sociale care conduc la carte şi la lectură.

Investigarea evoluţiei practicilor culturii scrise în societăţile tradiţionale reprezintă un domeniu deosebit de productiv şi Inovator al cercetărilor de istorie culturală. Este vorba de o istorie culturală a competenţelor de scriere şi de lectură, o istorie socială a practicilor şi a aproprierilor la diverse nivele culturale (Rioux, Sirinelli 1997; Chartier1998:255-267).

Un reprezentat de marcă al acestei noi orientări este istoricul francez Roger Chartier care, pe lângă lucrări proprii (Chartier 1997), a editat actele unor

[1] O prima abordare etnologica a lecturii cu voce tare am întreprins-o în studiul intitulat «*După cum veţi asculta!*» *Aspecte etnologice ale lecturii cu voce tare*, în "Analele Universităţii Bucureşti. Seria Limba si literatura română" , an XLVI, 1997, p. 44 -52

www.sufletoltenesc.ro

colocvii internaţionale în care s-au făcut bilanţuri, au fost dezbătute probleme metodologice, aspecte cantitative, studii globale şi analize de caz (Chartier 1987; 1995). Istoricul francez observa că mult timp hotarele disciplinelor umaniste au separat în mod arbitrar trei demersuri: 1- analiza textelor: structuri literare, teme, motive, filiaţii etc.; 2 – studiul cărţii ca obiect material: producţie, circulaţie, prezenţă în biblioteci; 3 – studiul practicilor care dau semnificaţie textelor şi imaginilor: formele lecturii şi problemele receptării. Istoria culturală, aşa cum o înţelege Chartier, este un demers interdisciplinar care se situează la *„întretăierea criticii textuale, a istoriei cărţii şi a unei sociologii retrospective a practicilor culturale"*(Chartier1.1995: 7).

În mod firesc, istoria practicilor de lectură face parte din substanţa cercetărilor care se ocupă de raportul dintre cultura populară şi cultura savantă (Robert Mandrou, Robert Muchembled, Natalie Zemon Davis, Peter Burke, Carlo Ginzburg, Rudolf Schenda), de istoria literaturii medievale (Paul Zumthor), de istoria alfabetizării (François Furet) şi a difuzării tiparului (Elisabeth E. Eisenstein). Toate aceste abordări dau o imagine asupra multitudinii şi complexităţii aspectelor studiate, cum ar fi: deprinderile de lectură şi compoziţia publicului în diverse epoci; preferinţele de lectură în funcţie de categoriile socio-profesionale; evoluţia gustului cititorilor şi impactul acestuia asupra producţiei de carte; importanţa colportajului şi a lecturilor populare etc.

Colaborarea istoriei cu etnologia s-a dovedit extrem de profitabilă pentru ambele discipline. Deseori, etnologia a urmărit perspective diacronice iar istoria s-a Interesat de o privire comparatistă a faptelor aflate în raporturi de sincronie.

În acest sens stau mărturie două ample cercetări efectuate sub egida *Mission du Patrimoine etnologique,* publicate în colecţia *„Ethnologie de la France"*. Este vorba despe lucrarea colectivă, coordonată de Roger Chartier, *La correspondance. L'usage de la lettre au XIX^{e} siècle* (Paris, Fayard, 1991) unde sunt studiate practicile epistolarităţii în mediile ţărăneşti (Hébrard:279-365). Lucrarea pune următoarele întrebări: ce nevoi, dorinţe, circumstanţe au determinat şi favorizat asemenea practici? Ce nivel de competenţă scripturală, de familiarizare cu scrisul, era necesar pentru redactarea sau citirea unei scrisori? Multă vreme, scrierea ca şi citirea unei scrisori erau practici colective, fiind departe de caracterul privat, intim, presupus de natura acestui tip de comunicare scrisă. Atât expeditorul, cât şi destinatarul apelau la ştiutori de carte, dictând şi, respectiv, ascultând textul notat de o altă persoană. Acest fapt explică prezenţa mărcilor exprimării orale în textul scrisorilor ţărăneşti. Existau adevărate "sociabilităţi epistolare" în mediile rurale: de exemplu, scrisoarea unui soldat de pe front se adresa întregii familii sau chiar satului, deoarece soldaţii dădeau veşti unii despre alţii. În general, scrisoarea a jucat un rol important în reprezentarea practicilor scrisului în mediile populare încă insuficient alfabetizate. Studierea practicilor epistolarităţii ţărăneşti în spaţiul românesc este încă un deziderat îndepărtat al cercetării etnologice româneşti, în

www.sufletoltenesc.ro

ciuda faptului că arhivele şi muzeele noastre deţin bogate colecţii de scrisori ţărăneşti, îndeosebi scrisori de pe front[2].

Scrisoarea este o „scriere domestică", alături de jurnale, povestiri de viaţă, caiete de însemnări, florilegii – toate acestea reprezentând practici scripturale prezente în mediile populare aflate la frontiera dintre oralitate şi scriere. Aceste forme de participare la cultura scrisă („écritures ordinaires") fac obiectul studiilor reunite în volumul coordonat de Daniel Fabre, *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes* (Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997). Aceste studii se distanţează de obişnuinţa de a privilegia experienţa orală considerată mai autentică, definitorie pentru societăţile tradiţionale şi explorează textul scris într-un context mai larg, punându-l în relaţie cu cuvântul rostit, cu imaginea figurativă. În definitiv, practicile legate de textul scris sunt indispensabile înţelegerii modului în care colectivităţile sau indivizii îşi reprezintă lumea şi acordă semnificaţii nuanţate percepţiilor şi experienţelor cotidiene.

Preluând perspectiva deschisă de istorici, etnologii trebuie să răspundă la următoarele întrebări: care sunt formele de descifrare, utilizare, apropriere a textelor scrise sau tipărite; ce diferenţe implică ascultarea unui text citit faţă de lectura privată; ce influenţă are lectura asupra reprezentărilor pe care şi le fac oamenii societăţilor tradiţionale despre ei înşişi, despre lumea înconjurătoare, precum şi asupra relaţiei cu sacrul, cu lumea invizibilului.

În perioadele mai îndepărtate, când cartea încă nu cucerise spaţiul individual pe scară largă, actul de lectură a dezvoltat practici şi a dobândit semnificaţii diferite, dependente de contextul situaţional. Studiul contextual al practicilor culturale legate de scris şi carte are în vedere pluralitatea folosinţelor: publice sau private, literare, politice, juridice, administrative, religioase, magice, simbolice, precum şi valorile sau funcţiile pe care textul scris le dobândea în societăţile în care predomina comunicarea orală. În încercarea de a defini ariile de circulaţie şi modalităţile de ancorare socială a acestor practici, Roger Chartier atrage atenţia că:

Există foarte multe frontiere sociale în circulaţia textelor, marcate şi produse de formele diferenţiate pe care le îmbracă. Ceea ce nu înseamnă că trebuie să pornim de la decupajele sociale pentru a merge către faptele culturale, care le-ar putea confirma. Trebuie, dimpotrivă, să pornim de la listele de texte şi de la formele lor de circulaţie pentru a repera configuraţiile sociale în care sunt, în mod diferenţiat, receptate, utilizate, însuşite (Chartier 1997:388-389).

[2] Scrisori ale soldaţilor români din primul război mondial au fost publicate de Petre Ştefănuca (1932), *Scrisori din război*, în "Arhiva pentru Ştiinţa si Reforma Socială" , nr.1-4; Constantin Brăiloiu (1942). *Poeziile lui Vasile Tomuş din războiul 1914-1918*, în „Sociologie Românească", nr. 7 – 12 (conţine câteva scrisori în versuri).

www.sufletoltenesc.ro

Sub influenţa sociologiei literare - cu precădere - s-a impus preocuparea de a afla în ce măsură cartea tipărită a fost receptată de către mediile populare sau căror nevoi şi aspiraţii a răspuns.

Pentru a afla aria de răspândire a cărţii este necesar să luăm în considerare doi factori. Primul, cel elementar, este ştiinţa de carte. Al doilea: este necesar să te afli într-o colectivitate unde practicile de lectură sunt suficient de răspândite şi unde cartea este accesibilă. Într-o vreme în care cartea nu era încă industrializată, preţul ei era ridicat, ceea ce a făcut ca lectura să fie o îndeletnicire costisitoare. La început ea nu a putut fi practicată în mod curent decât de acea parte a societăţii care era suficient de înstărită pentru a putea procura cartea. Ca atare, în mediile populare, aria de difuzare a cărţii a depins nu numai de capacitatea de a citi, ci şi de preţul cărţii, de timpul disponibil, de ocaziile sociale care favorizau actul de lectură. Întrucât cartea circula într-un număr restrâns de exemplare, accesul mediilor populare la informaţia scrisă a fost aproape întotdeauna colectiv.

Investigarea actului de lectură comportă mai multe întrebări: cine citea? Cât citea? Cum citea? Lectura se poate efectua în mai multe feluri: lectura silenţioasă - act individual al lectorului cu experienţă; lectura subvocalică - însoţită de mişcarea buzelor este considerată o marcă a semianalfabetismului; lectura cu voce tare - individuală, dar mai ales colectivă (Cornea 1988). Ultima modalitate merită o atenţie specială, întrucât tehnica lecturii în Antichitatea clasică şi în Evul Mediu timpuriu era diferită mult de cea din zilele noastre. Un cititor de astăzi ar putea fi Întrigat de ceea ce odinioară era singura modalitate de acces la textul scris, şi anume lectura cu voce tare. Era de neimaginat pentru un cititor de altădată să citească fără să îşi asculte vocea[3].

La începuturile Evului Mediu, lectura silenţioasă era considerată o ciudăţenie. Sfântul Augustin era surprins că Sfântul Ambrozie avea curioasa deprindere de a citi în tăcere: *"când citea, ochii îi alunecau pe deasupra paginilor, iar spiritul său scurta înţelesul rândurilor, în vreme ce glasul şi limba sa se odihnea […] îl vedeam cum citeşte în tăcere şi niciodată în alt fel"*[4].

Această obişnuinţă a lecturii individuale cu voce tare a dus la apariţia nişelor de lectură, zidite în piatră, care permiteau călugărilor să citească cu voce tare, fără a-i deranja pe ceilalţi. Acest aspect oral al culturii scrise medievale a influenţat profund modul de redactare al textelor, scrierea însăşi. O bună pronunţare (*modus pronuntiantium*) era considerată ca o condiţie prealabilă de care nu te puteai lipsi pentru învăţarea scrierii. O practică aprofundată a unei bune pronunţări îl făcea capabil pe cel care scria să execute o copie impecabilă, după dictare (Hajnal 1959:117-153). Treptat, începând cu secolul al XIII-lea,

[3] Referitor la practicile lecturii în Grecia antica vezi Svenbro 1988; pentru problemele lecturii cu voce tare în spatiul occidental vezi sinteza coordonata de Guglielmo Cavallo si Roger Chartier, *Histoire de la lecture dans le monde occidental* (2001): 117-118, 154-179, 346-348

[4] *Confesiuni*, traducere de Eugen Munteanu (2000): 331-332; vezi si comentariile lui Paul Saenger, *Manières de lire médievales*, în Henri-Jean Martin et Roger Chartier (sous la direction de) *Histoire de l'édition française* (1982), I: 131.

www.sufletoltenesc.ro

practica lecturii cu voce tare este înlocuită cu lectura silenţioasă, nişa de lectură a călugărului medieval lăsând locul sălii de lectură a bibliotecilor. Paul Saenger consideră că în Occident, abilitatea de a citi rapid, în tăcere, este rezultatul evoluţiei prezentării grafice a textelor, cum ar fi separarea cuvintelor (renunţarea treptată la *scripta continua*) şi modificările formei literelor, proces care începe în secolul al X-lea (Saenger 1997).

Există numeroase abordări recente ale istoriei lecturii publice, cu voce tare, unele dintre ele conducând la conturarea unor noi concepte referitoare la delicata problematică a raporturilor dintre scriere şi oralitate. Astfel, Joyce Coleman în lucrarea *Public reading and the reading public in late medieval England and France* (1996) propune conceptul de auralitate ("aurality") situat între vorbire-ascultare şi scris-citit ("literacy"). Autorul afirmă că teoriile consacrate înfăţişau oralitatea şi scrierea ca două entităţi rigid diferenţiate, caracterizate de un set distinct, invariabil de trăsături structurale, fiecare dintre ele presupunând abilităţi cognitive specializate. Auralitatea se distinge de oralitatea primară, fiind o formă de comunicare care se sprijină pe texte scrise ca sursă a performării orale. În acelaşi sens, Paul Zumthor, făcând o tipologie a formelor oralităţii, vorbea despre o "oralitate secundară", care se recompune pornind de la scriere. Ea funcţionează în societăţi în care predomină comunicarea scripturală, prezenţa scrisului punându-şi amprenta asupra condiţiilor vieţii sociale (Zumthor1981a:151-152). Societatea medievală era dominată de această oralitate secundă. Numeroase texte medievale invocă în acelaşi timp ascultarea şi citirea drept canale de receptare. Cercetătorul englez M.T.Clanchy, ocupându-se de evoluţia formelor comunicării orale şi scrise în Anglia medievală, constată că *"Documente din secolul al XII-lea se adresează «tuturor celor care ascultă, văd sau citesc aceste zapise, atât pe viitor cât şi în prezent»"* (Clanchy 1979: 202). Aceleaşi indicaţii le găsim şi în actele de cancelarie ale domniei din Ţara Românească şi Moldova. De exemplu, un document din 1546 emis de cancelaria moldovenească începe astfel: *"Cu mila lui Dumnezeu, noi Petru voievod, domn al Ţării Moldovei facem ştire în această carte a noastră tuturor, care o vor vedea sau o vor auzi cetindu-se…"* (Bălan 1933: 39).

Lectura cu voce tare a fost o practică obişnuită în toată Europa, până târziu în secolul al XIX-lea. O găsim şi la nivelul elitelor, ca practică mondenă (doamnele din înalta aristocraţie franceză aveau o "lectrice" care citea romanele la modă), dar acest tip de lectură a fost puternic ancorat în sociabilităţile rurale sau urbane. Peste tot, acolo unde exista un ştiutor de carte, în jurul lui se putea forma, spontan sau nu, un grup de auditori interesaţi să audă un text aparţinând culturii scrise. Practicarea pe scară largă a lecturii cu voce tare, în pături diverse ale populaţiei, a avut consecinţe semnificative asupra formelor, structurilor şi conţinuturilor textelor scrise. Oralizarea asigură o mai largă difuzare a textului, circulaţia lui nu se limitează la posesiunea privată a cărţii pentru că lectura cu voce tare o multiplică cu mult peste tirajul ei, o face accesibilă unor mulţimi analfabete. Acest potenţial al lecturii cu voce tare a fost luat în consideraţie de

www.sufletoltenesc.ro

către autori, editori, librari şi colportori. Este cazul binecunoscutei literaturi franceze de colportaj ("*Bibliothèque Bleue*"), studiată de Roger Chartier (Chartier 1986:253-280). Investigarea corpusului "Bibliotecii Albastre" a demonstrat că aceste cărţi ieftine (cu conţinut religios, romane cavalereşti, modele de scrisori, literatură oraculară, sfaturi gospodăreşti etc.) erau un loc de trecere între cultura scrisă şi cultura orală. Textelor le erau imprimate deliberat diverse mărci ale oralităţii: fraza simplă, stil oral, repetitiv, accentuări în topica frazei, ilustraţii ajutătoare – toate aceste intervenţii căutând să favorizeze medierea orală prin lectura cu voce tare.

Paradigma lecturii cu voce tare a modelat numeroase texte ale literaturii române vechi, de la cartea liturgică la cartea populară. Predosloviile sunt o sursă importantă pentru reconstituirea practicilor lecturii în vechea cultură românească[5]. În aceste declaraţii preliminare, autorii, tipografii, copiştii se adresează atât cititorilor individuali, cât şi audienţei: *"câţi vor ceti şi vor asculta, mult folos şi mare bucurie vor dobândi"* - ***Hronograf*** 1837 (Bianu, Caracaş 1913, II:55); *"şi tuturor celor ce vă veţi întâmpla a ceti, a asculta cetind alţii, celor mai mari şi celor mai mici, celor mai învăţaţi şi celor mai neînvăţaţi…"*- Manuscris copiat de dascălul Marcu din Banat, 1773 (Ştrempel 1988,III:172). Deseori, predosloviile sau indicaţiile copiştilor conţin recomandări exprese referitoare la lectura cu voce tare. *"Frăţeşte vă rog ca să o cetiţi la oameni…"* cerea un copist din Bucureşti pe la 1777 (Ştrempel 1959:21). Adaptarea pentru cerinţele ascultării reiese din următoarea însemnare de copist care transcrie o carte tipărită: *"am scurtat pentru neputinţa norodului celor de obşte. Însă nu eu am scurtat pentru uşurarea scrisorii mele, ce am scurtat acolo unde s-au tipărit cărţile, să le fie mai uşor noroadelor a asculta nesupărându-se şi ascultarea cea cu dragoste primită la Dumnezeu, a cărui slavă şi mărire"* (Dimitrie Groza, pe un *Triod* din 1742, biserica din Mădăraş, Satu Mare) (Radosav 1981-1982:225).

Aspectele prezentate până acum sunt deosebit de interesante pentru cercetarea aspectului oral al culturii scrise medievale, însă, în lucrarea de faţă dorim să ne referim doar la practicile lecturii cu voce tare la nivel popular, în cadrul sociabilităţilor ţărăneşti. Şezătorile erau reuniuni ale ţăranilor, ţinute mai ales în lungile seri de iarnă. Această formă de sociabilitate oferea un cadru de circulaţie şi creaţie folclorică, un mediu în care se transmiteau şi preluau tradiţii, se însuşeau norme de viaţă comunitară[6]. Fără a fi un aspect dominant, în acest

[5] Informaţiile despre practicile scrisului si ale lecturii aşa cum apar în corpusul textelor prefaţiale din literatura românească veche au fost analizate recent de Mircea Vasilescu, «*Iubite cetitoriule!*» *Lectura, public si comunicare în cultura româna veche* (2001).

[6] Din bogata bibliografie asupra şezătorii amintim: Alexandru Popescu, *Tradiţii de muncă româneşti* (1986) Bucureşti: 64-69; D. Culea (1930), *Vechea şcoală a şezătorilor*, în "Şcoala şi viaţa" , I, 1930, p. 23-27; D. C. Amzăr, *Sociologia şezătorii*, în "Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială" , an IX, nr. 4, 1931, p. 516-575; referiri la prezenţa cărţii în cadrul şezătorilor şi la Stanciu Stoian, *Procesul educativ în satul Şînanc din judeţul Năsăud*, în "Sociologie Românească" , nr.1-6, 1943, p. 63-108; pentru spaţiul francez vezi şi Maurice Agulhon, *Les chambresis en base Provence, histoire et ethnologie*, în "Revue Historique", 1971, nr. 498.

www.sufletoltenesc.ro

context flexibil care permitea o polisemie a funcţiilor, lectura cu voce tare reprezintă o secvenţă mai puţin sau deloc cercetată până acum.

Ajunsă în mediile populare, cărţii i se impune o manieră proprie de utilizare. Instituţia cea mai propice utilizării cărţii, medierii ei prin lectura cu voce tare, este tocmai şezătoarea, o componentă importantă a sociabilităţilor locale. Şezătoarea reprezintă un context predilect de socializare a lecturii[7]. Prin Intermediul ei, cartea era anexată tradiţiilor culturii comunitare, bazată pe oralitate şi memorizare. Ceea ce individualizează această lectură cu voce tare e faptul că auditoriul este format din neştiutiori de carte. Dacă cineva din grup ştia să citească şi dispunea de o carte, atunci se putea recurge la lectura cu voce tare. Se găsea, poate, întotdeauna fie un preot, un dascăl de biserică sau un ţăran înstărit (elita satului era mai alfabetizată) sau un soldat întors acasă care ştia să citească. *"Ne putem imagina ce cadru al iluziei îl putea crea o lectură cu inflexiuni măestre, într-o semiobscuritate unde cel care citea simţea răsuflarea întretăiată a auditoriului"* (Duţu 1986:101).

Aşa cum am mai arătat, studiile asupra literaturii de colportaj au demonstrat că micile cărţi din această categorie erau destinate, în primul rând, lecturii cu voce tare. Modul de transmitere şi de receptare a mesajului cărţilor a influenţat însăşi structura şi compoziţia acestora. De exemplu, cărţile populare erau fragmentate în capitole foarte scurte, iar prima frază prezintă un rezumat al conţinutului. Expunerea începe cu formule de genul: *"După cum veţi asculta..."*. Apoi povestirea începe şi *"progresează lent prin reluări şi precizări. Această formă de compoziţie ne arată cum asemenea texte puteau suscita reveria la sfârşitul frazei"*(Martin 1975:269). Desigur, textul scris capătă un nou relief atunci când este ascultat. Lectura cu voce tare în faţa unui "public" ilustrează ceea ce Paul Zumthor numea aspectul dramatic al textului, funcţionarea lui teatrală şi ludică (Zumthor1981:38). Într-un context al tradiţiei orale, auditoriului nu îi este niciodată rezervat un rol pasiv, el face parte integrantă din actul de performare. Există un "comportament de receptare" pliat pe fiecare context de enunţare specific. În cadrul lecturii cu voce tare, cei prezenţi se pot angaja într-un dialog, fie cu "performerul" lecturii, fie între ei sau, indirect, pot interoga cartea. Cel care citeşte îşi poate lua libertăţi faţă de textul scris, adaptându-l contextului situaţional. Pentru a-şi asigura prestigiul şi "succesul la public" adaptările puteau avea şi rolul de a-i angaja pe cei prezenţi în spaţiul narativ.

Amintim aici doar un exemplu semnificativ pentru felul în care funcţiona textul scris în cadrul acestor forme de sociabilitate. Pe la 1800, învăţătorul bănăţean Pavel Trăilovici alcătuia un manuscris miscelaneu cuprinzând rugăciuni, sentenţii şi "pilde filozoficeşti", reţete medicale, sfaturi gospodăreşti,

[7] Vezi în acest sens, capitolul *Reţele culturale şi structuri sociabile: cartea şi serile de taifas* din cunoscuta carte a lui Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, sat occitan de la 1294 până la 1324*(1992),II: 35-76; Roger Chartier consideră că până în secolul al XVIII-lea, practica lecturii cu voce tare în cadrul şezătorilor nu era foarte răspândită, *Lectura în serile de veghe. Realitate sau mit?*, în (Chartier 1997):263-264.

www.sufletoltenesc.ro

dar şi fragmente din literatura populară apocrifă, precum *Călătoria Maicii Domnului la iad, Legenda Dumincii, Visul Maicii Domnului*. Interesant este faptul că acestea au scrise doar începutul. Aceasta demonstrează că restul era relatat oral, începutul fiind notat dintr-o minimă necesitate mnemotehnică[8].

Lectura cu voce tare poate folosi toate mijloacele de expresie ale vorbirii: ton, timbru, amploare, registru, accent, ritm, mimică, gestică etc. Toate acestea apropie lectura textului de "performarea" de tip oral, cu deosebirea că "vorbirea" nu mai are drept suport memoria povestitorului, ci un text scris. Trecerea de la codul scris la codul oral în cadrul acestei receptări colective a textului scris nu a putut să nu Influenţeze ideile şi atitudinile oamenilor formaţi până atunci, cu precădere, în mediul culturii tradiţionale orale. Lectura cărţii nu a redus la tăcere cultura orală, ci, dimpotrivă, aceasta a găsit noi elemente pe care şi le-a însuşit. Ascultătorii puteau să compare informaţia din sfera culturii scrise cu teme şi motive existente în cultura orală, puteau să-şi manifeste adeziunea sau dezaprobarea faţă de aceste noutăţi. Publicul receptor nu este un simplu element pasiv, el preia Informaţia din carte (ascultată în cadrul şezătorii) şi o transmite apoi prin repovestire. Se ajunge astfel la o recuperare, la o "reciclare" a scrisului în câmpul oralităţii. Avem de-a face, deci, cu o consecinţă paradoxală a pătrunderii textului scris în mediile orale. El poate, pe de o parte, să difuzeze larg informaţii în cultura orală, iar, pe de altă parte, se ajunge la o adevărată "deturnare" a scrisului de către oralitate. În faţa ofensivei aculturante a culturii scrise, oralitatea găseşte strategii de rezistenţă, de repliere şi acomodare. Lectura cu voce tare în cadrul sociabilităţilor locale face parte din această strategie - infirmând astfel clişeul care prezintă tradiţia orală într-o continuă defensivă, substituită brutal de autoritatea textului scris. Pentru a putea fi "adoptat" sau cel puţin gustat de mediile tradiţionale orale, textul scris trebuia să îndeplinească anumite condiţii, să vină în întâmpinarea orizontului de aşteptare. Această necesitate a adecvării textului scris la cerinţele oralităţii a fost observată de Mihail Sadoveanu. În calitate de director al Cercurilor culturale şi al Bibliotecilor populare tutelate de Casa Şcoalelor, sub ministeriatul lui Spiru Haret, Sadoveanu a fost preocupat de studierea repertoriului de cărţi propuse ţăranilor: ce citeau ţăranii, cât şi cum citeau: "Lui, domnule, îi trebuie o carte de poveste, o carte cu care să petreacă. Lui îi trebuie o carte pentru suflet; să-l mişte şi să-l încânte. Inimii lor vorbeşte tot cartea aceea cu limbă simplă şi fără flori […] Fraza lungă, înflorită şi întortocheată el nu-o recunoaşte şi nu o înţelege, căci el ceteşte cuvânt cu cuvânt, domol […] Limba pe care o vorbeşte poporul e una şi limba cărţii pentru popor e altceva" (Sadoveanu 1981:97-98). Din acest motiv, povestirile lui Creangă nu au fost gustate de ţărani. Sadoveanu

[8] Grecu 1973, II:333-343; vezi şi Boldureanu 1994:32-34; Vintilescu 1995:200-206; lumea rurală bănăţeană a fost mai intens alfabetizată decât alte provincii istorice româneşti, ceea ce şi-a pus amprenta asupra circulaţiei cărţii manuscrise sau tipărite (vezi în acest sens remarcabilul studiu al lui Valeriu Leu (1996), *Cartea şi lumea rurală în Banat, 1700-1830*, Reşiţa, Editura Banatica); referitor la ţăranii alfabetizaţi din Banat vezi Turcu 1981:165-171; Stănilă 1994.

www.sufletoltenesc.ro

observa însă că: *"Pe Creangă îl simt şi îl pricep bine sătenii noştri din Moldova de Sus numai când îl reprezintă, aş putea spune, un citeţ iscusit. Atunci e ca un fel de teatru. Cineva le vorbeşte în limba lor, cu tâlc, cu haz, despre o serie de întâmplări"* (Sadoveanu 1981:98). Aşadar, numai medierea prin lectura expresivă cu voce tare era capabilă să redea relieful şi savoarea sensurilor, altminteri ascunse celor mai puțin deprinşi cu lectura silențioasă.

Obiceiul de a citi cu voce tare în cadrul formelor de sociabilitate este atestat de mai multe mărturii. Astfel, într-un manuscris din 1760, copistul Matei Voileanu din Țara Oltului însemna că avea obiceiul de a citi cu glas tare *Pildele filisofeşti*, în fața țăranilor adunați pe prispa casei, în zilele de sărbătoare (Duțu 1968:51; Velculescu 1984: 95-95).

Un cititor anonim, într-o însemnare din 1779 pe un *Minei* aflat la biserica Sf. Nicolae din Craiovița (Craiova), ne-a lăsat o impresie a lecturii sale: "Multă dulceață au aflat gâtlejul gurii mele."(Florescu 1980:69) Acest cititor mărturiseşte experiența unei lecturi vocalice. Lectura cu voce tare presupune o participare mai mare a corpului, este o activitate deopotrivă senzorială şi motorie. Cel care descifrează şi implicit performează un text cu voce tare, interpretându-l cu ajutorul mijloacelor suprasegmentale (modulații, timbru, intensitate, accent etc.), dezvoltă trăiri mai complexe ale corpului decât simplul contact ocular prezent în cazul lecturii silențioase. Experiența lecturii este integrată într-o trăire globală care antrenează prin analogie şi alte senzații. Plăcerea rostirii, în cazul de mai sus, este asimilată cu plăcerea degustării hranei. "Dulceața" face referire de fapt la conținutul textului. Încântarea produsă de sensul celor citite este însă exprimată printr-o metaforă cu trimitere la modul în care informația a fost decodată, prin medierea vocii în lectura cu glas tare [9].

Pe filele unui manuscris datat în anul 1804, conținând *Halima. Aravicesc mithologhicon, ce cuprinde povestiri întâmplătoare, mult iscoditoare şi frumoase* (este vorba despre binecunoscutul roman oriental *O mie şi una de nopți*), un cititor mai sceptic a aşternut o însemnare în care consideră că acest gen de povestiri sunt bune de spus la şezători: *"Am cetit şi eu într-această carte şi nu am aflat altecelea nimica de folos, făr-decât numai basnuri şi minciuni de cele ce trebuie a spune numai muerilor şi fetelor care torc, ca să le sporească la furcă"* (Ştrempel 1988 III:345). Această însemnare este semnificativă şi pentru modificarea preferințelor de lectură la nivelul elitelor care încep să desconsidere lecturile din *Alexandria, Esopia, Sindipa, Halima* şi alte scrieri de acest gen, în timp ce mediile populare rurale şi urbane rămân atașate vechilor texte şi obişnuințelor de lectură cu voce tare.

Abandonate de circuitul lecturii culte (lectură privată, silențioasă), aceste texte continuă să dețină o funcție pedagogică importantă, numărându-se printre primele lecturi formative ale copiilor de boieri şi târgoveți înstăriți. În copilărie, *Alexandria* şi alte cărți populare au *"hrănit lectura generației care a modernizat cultura română"* (Duțu 1997:169). Interesant este faptul că numeroase mărturii

[9] Toposul cărții-hrană a fost analizat de Alexandru Ofrim (2001), *Cheia şi Psaltirea. Imaginarul cărții în cultura tradițională românească*, Piteşti, Editura Paralela 45, 213 - 215.

www.sufletoltenesc.ro

referitoare la lectura cu voce le găsim în relatările unor scriitori şi poeţi români clasici, care îşi amintesc că în copilărie au învăţat să citească după aceste cărţi populare, cărţi pe care, mai apoi, le citeau cu glas tare unei audienţe alcătuite din adulţi (ţărani, servitori).

Găsim o informaţie relevantă pentru practica lecturii cu voce tare la Ion Heliade Rădulescu, în *Dispoziţiile şi încercările mele de poezie*. Acesta îşi aduce aminte că, pe la 1811, copil fiind, asistă la următoarea scenă:

Învăţam greceşte cum se învăţa pe atunci, octoih şi psaltire şi nu înţelegeam nimic. Într-o duminică am văzut la poarta bisericii Kreţulescu lume multă adunată; am stat să văz şi eu ce este: un fecior sau vizitiu citea în gura mare Alexandria şi câţi treceau pe drum se opreau şi ascultau. Cînd m-am oprit eu, citirea venise dimpreună cu Alexandru la Ivantie împărat (...) Nu mă putui dezlipi de acolo ascultând descrierea acelui loc plin de răcoare, de verdeaţă şi adăpat cu apă vie. A trebuit să tacă acel om minunat pentru mine (vizitiul, zic), ca să fug şi eu de acolo (Rădulescu 1961:105).

Ne putem imagina murmurele mulţimii captivate de extraordinarele relatări, petrecute pe tărâmuri îndepărtate şi fabuloase.

În 1812, Heliade Rădulescu a fost trimis la moşia părintească de la Gârbovi, în Bărăgan, întrucât la Bucureşti bântuia "ciuma lui Caragea". Bucuros că a scăpat de "psaltirea grecească" din care nu înţelegea mai nimic, el îşi petrece timpul în preajma unor ciobani români ardeleni, la care descoperă o mică "bibliotecă" transhumantă:

Mai un an am fost slobod şi nu-mi petreceam vremea decât la o stână de oi, unde păstorii aveau felurimi de cărţi. Aceşti oameni venea sărbătoarea în sat şi căta la zodii fetelor şi flăcăilor, la un călindar ce era tipărit nu ştiu unde, că semăna cu slova rusească. Li se duse vestea în sat şi fură chemaţi şi la curtea boierească (cum am zice la noi acasă). Într-o vară ***citii cu ei împreună*** *(s.n.) «Poarta pocăinţei», «Epistolia ce a căzut din cer», «Viaţa sfântului Alexie, omul lui Dumnezeu» scrisă de mână, «Viaţa părintelui Macarie», «Avestiţa, fata Satanei», «Pogorârea Maicii Domnului la iad» şi alte vieţi ale sfinţilor"* (Rădulescu 1961:107).

Iată ce îşi aminteşte din copilăria sa şi Ion Ghica: *"Îmi plăcea să ascult pe logofătul Matache seara cînd citea Vieţi ale sfinţilor sau faptele lui Alexandru Machedon, călare pe Ducipal, care s-a bătut cu Por-împărat şi cu pasărea cu ciocul de fier."* (Ghica 1967:157).

Într-o altă scriere memorialistică, *Jurnalul* lui Timotei Cipariu, aflăm că în copilărie acesta citea din *Alexandria*. Mărturia sa este interesantă şi pentru sesizarea aspectelor mentale ale practicilor de lectură:

www.sufletoltenesc.ro

Afară de această bibliotecă a familiei, tatăl mieu îşi procurase şi una Alexandrie din car io ceteam în pruncie înaintea oamenilor din sat, care se adunau la noi de beau vin, cât se mira satul cum ştiu eu merge pre carte! Io ceteam iute şi la înţeles când eram încă numai de şapte ani şi oamenii nu-şi puteau pricepe cum poate un prunc aşa mic să ştie ceti una carte întreagă, când ei, bătrâni fiind, nu puteau ceti nice măcar o slovă, ***ci credeau, că să poată cineva ceti, trebuie să ştie cartea toată pe de rost*** *(s.n.)* (Cipariu 1972:37).

Identificăm aici resorturile lecturii intensive, bazată pe memorizarea textului, ca premisă a înţelegerii lui.

Lectura cu voce tare era practicată nu numai la sate, ci şi în mediile populare din mediul citadin. Existau şi la oraş reţele de sociabilitate propice lecturii cu voce tare, fie în cadrul sociabilităţilor urbane constituite ad-hoc (vezi scena din faţă bisericii Kreţulescu), fie într-o societate de amici care are drept pretext lectura cu voce tare a unei cărţi şi eventual discuţii pe marginea ei, după cum reiese din exemplul următor. O însemnare din 1812 pe un manuscris miscelaneu bucureştean spune: *"Din luna lui mai în 4 zile s-au întâmplat dă am citit şi eu, Mitran băcanul pe această carte scrisă de mâna logofăt Gheorghe, foi din foi strânsă. şi cetind-o s-au întâmplat de s-au cutremurat pământul la 2 ceasuri din zi, duminică."* La această lectură colectivă mai restrânsă exista şi un al treilea personaj, care a găsit de cuviinţă să noteze şi el mai jos: *"Nicolai Mânecanu, m-am întâmplat şi care mai jos voi iscăli; şi ascultând când citea, pentru aceasta m-am iscălit fiindcă s-a cutremurat pământul* (Corfus 1975:253; Ştrempel 1988,III:106).

Exista, aşadar, şi un timp al lecturii (Barbu 1996:59-76). Atât în faţa bisericii Kreţulescu, dar şi în cazul "societăţii de amici", acest timp era duminica, după slujbă. Ocaziile de lectură cu voce tare la oraş sunt distribuite relativ uniform de-a lungul anului, nedepinzând de alternanţa sezonieră. Spre deosebire de sat, oraşul nu beneficiază de lungul repaus din timpul iernii, anotimpul predilect al şezătorii. La sfârşitul secolului al XIX-lea, oraşul va beneficia de forme instituţionalizate ale lecturii. De exemplu, negustorii români braşoveni au înfiinţat în anul 1835 "Casina Română", au cumpărat cărţi şi în anul 1846 au deschis aici o bibliotecă. În zilele de marţi, vineri, duminică, începând de la ora 19 "unul din membrii societăţii, mai ales profesorii, citeau, în auzul tuturor, cele trebuincioase şi folositoare materiale din gazetele abonate şi cărţi" (Colan 1935:88; Pop 1987: 83-91).

Fără a deţine informaţii asupra ritmicităţii acestei practici, constatăm că lectura cu voce tare într-un cadru colectiv s-a perpetuat până târziu. Aceasta s-a datorat ritmului lent al alfabetizării şi deci persistenţei formelor tradiţiei orale comunitare.

Urmărind ideea de ridicare culturală a maselor, reprezentanţii iluminismului românesc au dat atenţie presei ca mijloc de educare a poporului. Adrian Marino remarca:

www.sufletoltenesc.ro

Pentru comunicarea directă, rapidă şi masivă a cunoştinţelor, iluminiştii imaginează un alt procedeu, după ei cel mai eficient, al organizării lecturilor publice, de care să profite şi analfabeţii. Petrache Poenaru credea în 1843 că foaia sa «Învăţătorul satului» este suficient să ajungă în mâinile a 5-6 ştiutori de carte în fiecare sat, care o pot citi iarna, la sărbători şi celorlalţi (Marino 1977: 428).

La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui următor sunt tipărite şi difuzate în spaţiul românesc numeroase broşuri conţinând sfaturi gospodăreşti, a căror destinatari erau locuitorii satelor. În mod obişnuit, ansamblul cunoştinţelor practice, tehnicile de muncă, reperele temporale care ritmau diversele ocupaţii agro-pastorale, sfaturile utile activităţilor domestice, atât în momente cotidiene (prepararea hranei, igienă, creşterea copiilor), cât şi în momente de criză (boală, accidente) - toate acestea fac obiectul transmiterii orale, ca parte a tradiţiei culturale moştenite. Treptat, lumea rurală ia contact cu astfel de cunoştinţe şi pe calea scrisului, prin intermedierea lecturii cu voce tare. De exemplu, în anul 1807, la Buda, Grigore Obradovici tipăreşte o *Carte de mână pentru orânduita economie, lucrarea câmpului şi pentru plămădirea şi pândirea vitelor şi păsărilor cel casnice*, în prefaţa căreia scrie:

Cetitoriule iubite, fie de ce stare vei fi: preut, învăţătoriu, domn, diregătoriu, neguţătoriu, maistor sau şi plugariu, - te rog cu inima fierbinte şi cu lacrimi te jur, adună pre lângă tine pre sătenii şi vecinii tăi Dumineca şi în zilele de sărbătoare. Deci le ceteşte câte ceva din cartea aceasta, şi le tâlcuieşte mai pre larg cum vei pute, îndemnându-l spre iubirea de osteneală (Bianu, Hodoş 1910: 495; Simionescu 1978:157-162).

Un studiu pe marginea circulaţiei şi receptării acestor broşuri conţinând sfaturi gospodăreşti ar fi deosebit de util surprinderii felului în care căile tradiţionale de transmitere a cunoştinţelor (enculturaţia, imitaţia) au fost transformate de apariţia comunicării prin scris.

La sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui următor, s-a desfăşurat un întreg program de culturalizare a satelor, iniţiat de societăţi culturale precum ASTRA în Transilvania[10], sau de instituţiile statului (iniţiativele lui Spiru Haret ca ministru al Instrucţiunii Publice, de exemplu). Toate aceste iniţiative au pledat pentru instituţionalizarea actului lecturii în viaţa satului, prin înfiinţarea de societăţi de lectură, biblioteci săteşti şi cămine culturale. Învăţătorii satelor, prin exemplul personal, erau mediatorii cărţii - apelând tot la procedeul lecturii cu voce tare. Amintim aici câteva exemple. Învăţătorul din Agârbiciu

[10] ASTRA folosea şezătorile pentru organizarea cursurilor de alfabetizare a ţăranilor, vezi E. Glodariu (1975), *Despărţământul Cluj al Astrei (1870-1914)*, în "Acta Musei Napocensis" , XII, 382; despre o experienţă asemănătoare în perioada interbelică (înfiinţarea unei universităţi populare la Ungureni, judeţul Botoşani), vezi Alexandru Zub (1971), *Experimentul biblioteconomic din Ungureni*, în "Revista bibliotecilor" , nr. 6.

www.sufletoltenesc.ro

(jud.Sibiu), pe la începutul secolului nostru: *"Obişnuia adeseori, în serile de iarnă, să citească cu glas tare aceste cărţi în timpul când veneau la noi, ca la o mică şezătoare, vecinele şi chiar unii dintre vecinii noştri"* (Lupaş1978: 407). Cărţile predilecte de lectură erau *Alexandria*, *Genoveva de Brabant*, *Arghir şi Elena*, *Leonat şi Dorofata*, dar şi povestirile despre haiduci ale lui N.D.Popescu, poveştile lui Petre Ispirescu sau Petre Dulfu, poeziile lui George Coşbuc etc. Învăţătorul Dumitru Bălan din Borzeşti (jud.Bacău) se ducea şi el cu cărţi pe la ţărani: *"...am început să mă duc la fiecare casă în timpul iernii seara, iar în zilele de duminică şi sărbători, ziua. Se ştia că deseară domnu' citeşte la X unde se adunau oameni şi femei cu furca, ca să asculte."* (Bălan 1928:17). Tot el aminteşte că: "Pe mulţi i-am auzit spunând către copiii lor care învăţau la şcoală: «Măi Gheorghe înseamnă-ţi cartea pe care o citeşte domnul s-o cumpăr şi eu din târg», ca în serile lungi să le citească copiii lor şi să audă şi ei" (Bălan 1928:18).

Într-un studiu din perioada interbelică asupra activităţii unei biblioteci săteşti din comuna Elisabeta (jud. Teleorman), se arată că mai mult de trei sferturi din cărţi sunt citite în intervalul 1 noiembrie - 1 martie. Cercetătorul nota că sătenii nu citeau în localul bibliotecii, cauza fiind incomodarea reciprocă rezultată din faptul că *"neputând să citească curent, cetesc cu glas tare."* (Săndulescu 1934:29; Measnicov 1937:354-358). Lectura vocalică se impune în cazul celor mai puţin deprinşi cu cititul, vocalizarea ajutând la decuparea corectă a frazei şi a cuvintelor, în perceperea sensului. Apelul la sprijinul canalului auditiv şi la nuanţările de sens pe care le poate face numai vocalizarea (intonaţie, accent, ritm) contribuie la înţelegerea textului[11]. Lectura cu voce tare poate fi aşadar atât individuală cât şi colectivă. Tot din acest studiu de caz efectuat în comuna Elisabeta aflăm că bărbaţii din vecinătate se adunau seara pentru a asculta citindu-se din *Genoveva de Brabant*.

Folcloristul şi etnograful basarabean Petre V. Ştefănucă, în studiul său din 1937, *Bibliotecile ţărăneşti din Nişcani*, aminteşte ocaziile lecturii cu voce tare şi constată că şezătoarea era un loc predilect pentru aceasta. El reproduce spusele unui informator, în vârstă de 38 de ani: "Femeile lucrează, disghioacă păpuşoi, de eu citesc" (Ştefănucă 1937, I:298). În acest studiu, Ştefănucă face următoarea afirmaţie: *"Oricât s-ar încerca să se răspândească ideea că ţărănimea română n-are dragoste de carte, constatările noastre de la Nişcani ne întăresc convingerea că satul românesc are nevoie de carte şi caută cartea"* (Ştefănucă 1937, I:312). Studiile de bibliologie au privilegiat bibliotecile personalităţilor laice sau ecleziastice, ale instituţiilor etc., lipsind asemenea cercetări care să pună în evidenţă prezenţa cărţii în casele ţăranilor.

În amintirile sale, folcloristul Ioan Dragoslav consemnează practica lecturii cu voce tare în cadrul familial:

[11] Un pasaj sugestiv în acest sens găsim la Marin Preda (1977): "- *Umanism, citi Moromete, lăsându-se în voia sunetului cuvântului, în speranţa că în felul acesta i se va dezvălui poate şi înţelesul, u-manism, repetă el*." (*Moromeţii*, I, Bucureşti, Cartea Românească, 68.)

www.sufletoltenesc.ro

Se ştie că nopţile de iarnă sunt ca nişte posturi de lungi şi oamenii stau de vorbă până târziu. Nu ştiu la alţii, dar la noi era şezătoare în lege. Eu, dacă mântuiam braşoavele din cartea de citire, citeam ***Visul Maicii Domnului*** *ori* ***Epistolia****; iar dacă mântuiam şi pe acelea, începeau cei din casă cu poveştile şi întâmplările din viaţa lor.* (Dragoslav 1994:123).

Un prilej deosebit al şezătorii este Noaptea Sfântul Andrei în care vegherii i se adăuga o serie de practici apotropaice. În fragmentul amintit mai sus, aflăm descris felul în care lectura cu voce tare a unui text considerat ca deținător al unor puteri protectoare, este inserată în ansamblul acestor practici:

Se brodiseră să fie la noi spre ziua acestui sfânt toţi povestitorii în păr şi nişte băietani de la munte (...). Iar eu după ce avui grijă să ung uşile cu usturoi, mă aşezai pe muchia cuptorului gata să citesc după dorința tatei, Epistolia. În alte seri, mi-o fi fost, nu mi-o fi fost de citit, însă ca în seara aceea n-o citisem decât doar în alți ani, cu atâta gând la Dumnezeu şi rugă să nu mă mănânce strigoii (Dragoslav 1994:126).

Atmosfera intimă a unor astfel de seri este surprinsă deosebit de plastic: *"În casă era căldură dulce şi vorbitoare"*(Dragoslav 1994:126).

În acest mediu patriarhal, "lectura nocturnă" cimentează comunitatea familială, creează un cadru al comunicării, include în acelaşi spațiu mental pe toți participanții, contribuie la trăirea colectivă a aceloraşi emoții, armonizând relațiile. În mod evident, această practică nu este restrânsă numai la nivelul popular, o regăsim şi la nivelul elitelor. Deținem însă mai puține mărturii, deoarece, fiind o practică obişnuită, ea nu a impresionat astfel încât să facă obiectul unor consemnări. Ne spune totuşi Dimitrie Cantemir că obişnuia să îi citească tatălui său, Constantin Cantemir:

mai ales în aceste nopți lungi de iarnă, să mă grăbesc la culcare, dar ştii la fel de bine că după cină nu pot avea altă petrecere decât să stau de vorbă cu tine şi cu el (arătând către fiul său Dimitrie), care se învoieşte să-mi povestească până la douăsprezece ceasuri câteodată istoria celor vechi, sau altădată îmi tălmăceşte cărțile sfinte din sloveneşte în limba țării, sau îmi citeşte predicile cele pline de dulceață ale preafericitului Gură de Aur (Cantemir1973:174-175).

Aceeaşi lectură în cadrul familial este menționată de Constantin Negruzzi în *Cum am învățat româneşte*: *"Sara am citit tatălui meu tot cântul întâi din moartea lui Avel, singura carte care avea puterea a-l adormi"* (Negruzzi 19,I:89). Atunci când cartea a cucerit spațiul privat, când a pătruns în cele mai umile case, lectura cu voce tare în familie a devenit o scenă obişnuită, fie că este vorba de lectura care reuneşte familia în jurul tatălui ştiutor de carte, fie mama care citeşte copiilor înainte de culcare.

www.sufletoltenesc.ro

Lectura cu voce tare a unei cărți religioase (*Biblia* de exemplu) poate fi în centrul unor practici de cult domestice. Este vorba de lectura autoritară a capului de familie, ascultarea fiind obligatorie. Pe lângă membrii familiei pot asista servitorii, ucenicii. La începutul secolului al XIX-lea, în prefața cărții sale de predici, Petru Maior recomanda următoarele:

De aceea sfătuiesc pre fieşte stăpân de casă, carele ştie a ceti, ca să aibă în casa sa carte de predici, dintru carea în fieşte Duminică şi sărbătoare, în loc a slobozi pe casnicii săi ori fii, ori slujitorii, la obicinuitele deşărtăciuni, pururea predica zilei acelea să o cetească în auzul tuturor celor din casă (Maior 1906:5).

Literatura poate avea valoarea unui document de mentalitate, pune la dispoziție elemente articulate pentru constituirea unei antropologii a textului literar. Una din deosebirile între studiul etnologic şi textul literar dedicate aceluiaşi aspect al vieții tradiționale, este aceea a perspectivei. Cercetătorul va rămâne întotdeauna un outsider chiar şi atunci când recurge la "observația participativă". Textul literar dezvăluie subiectivitatea actanților. Reconstituirii practicate în ficțiune, chiar dacă îi lipseşte veridicitatea şi fidelitatea documentului etnologic, îi este proprie o verosimilitate a faptelor prezentate, ce dă seama de aspecte ale trăirii ființei umane, altfel imposibil de surprins. În acest sens, Marin Preda ne oferă portretul unui țăran alfabetizat care dezvoltă strategii proprii în relația cu cartea, cu cei cărora le citeşte sau le împrumută cărți:

Când era Niculae mic, băiatul venea pe la el şi Cârstache scotea de sub pat un cufăr cu cărți şi îi dădea câte una să citească. Cărțile astea şi le cumpăra singur cu bani din buzunar, nimeni nu ştia când şi de unde şi nu le dădea nimănui, mai degrabă venea el singur seara în casa omului, se aşeza lângă Lampă şi citea la toată lumea...Ai fi putut crede auzindu-l că erau scrise de el toate povestirile acelea asemănătoare basmelor, sau adevărate, dar pline de o taină care rămânea până la urmă tot nedezvăluită. Numai lui Niculae îi împrumuta el aceste cărți, dar nici lui fără limită. Într-o zi, cufărul rămase închis înaintea băiatului şi Cârstache îi spuse sever, aşa cum spui cuiva care a ajuns la marginea lucrurilor permise: «gata, nu-ți mai dau, ce, tu vreai să-mi citeşti toate cărțile?» (Preda 1977, II:373).

Acest ultim gest al limitării accesului "novicelui" la cunoaştere trădează fie o anume "pedagogie" inițiatică, fie instinctul acestui țăran de a-şi păstra zone de intimitate în care nu admite intruşi. Este evident că aceste cărți îi conferă o anumită identitate sufletească. A le divulga integral ar echivala cu o dezvăluire aproape impudică a resurselor sale sufleteşti. Pe de altă parte, împărtăşirea integrală a "capitalului" său de cunoştințe ar putea însemna pierderea prestigiului derivat din statutul său singular în comunitate.

www.sufletoltenesc.ro

În afară de şezătoare, de lectura familială, unde se citeau cu voce tare mai cu seamă cărți, existau şi alte forme de sociabilitate în care suport pentru lectură era, de regulă, ziarul. Lectura cu voce tare a ziarului - unul dintre cele mai difuzate instrumente ale culturii scrise - face parte din acelaşi cadru tradițional în care textul scris este "interpretat", pretext de dialog între participanți. Dincolo de funcția de a transmite informație, lectura publică a ziarului creează un mediu în care sunt reafirmate relațiile între membrii comunității respective. Distribuția "rolurilor" şi accesul la comentariu sunt condiționate de prestigiu, de statutul deținut în cadrul comunității.

Henri H. Stahl, cercetând instituția "vecinătăților" din Drăguş, observa că: "*În ceasurile libere, vecinii se adună laolaltă în casa unuia dintre ei ca să citească şi să comenteze veştile din țară şi din sat.*" (Stahl 1936:79). Un alt reprezentant al şcolii monografice, Traian Herseni, a cercetat în cursul aceleiaşi campanii de la Drăguş - Țara Oltului, o societate de bărbați numită "clubul husarilor" de către învățătorul local. Iată modul cum se desfăşura o "tendință" a acestora: unul dintre ei

ia un ziar sau o carte şi spune: să citim cutare, ceilalți aprobă. Începe cititul cu glas tare, ceilalți ascultă. Când întâlnesc un cuvânt mai greu de priceput sau o frază mai complicată, întrerup cititul şi se lămuresc. «Cuvântul acesta înseamnă cutare. Domnul acesta e cutare, a fost cutare. Aici vrea să zică aşa.» Nu sunt toți de o părere şi se încinge discuția din ce în ce mai aprins, se potolesc apoi, cad de acord şi continuă lectura. (Herseni 1935:447)

Celebra scenă a poienii lui Iocan din romanul *Moromeții* al lui Marin Preda, ne oferă proiecția literară a faptelor descrise în ancheta sociologică de mai sus. Ilie Moromete după o elaborată strategie a "punerii în scenă" citeşte ziarul în fața tuturor celor prezenți:

- Hai Moromete, lasă-l pe Iocan, dădu cineva glas nerăbdării tuturor. Hai, dă-i drumul! De fapt Moromete întârzia ca un şcolar care nu e sigur pe el; citea întâi în gând. - Auziți ce zice regele! spuse el şi îndată se făcu tăcere deplină. Auziți ce zice majestatea sa, adăugă rotunjind mieros pe «majestatea sa». Începu apoi să citească, deodată cu un glas schimbat şi necunoscut, parcă ar fi ținut el un discurs celorlalți. Avea într-adevăr în glas nişte grosimi şi subțirimi ciudate cu opriri care scormoneau înțelesuri nemărturisite sau încheieri definitive care trebuiau să zdrobească de convingere pe cei care ascultau (Preda 1977,I:112).

În continuare, textul surprinde cunoscuta dezvoltare "dramatică", prilejuită de discuțiile pe marginea articolelor din ziar.

La nivelul mediilor populare, se poate vorbi despre o transfomare progresivă a publicului auditor în public lector, format din cititori individuali. Trecerea de la lectura colectivă, cu voce tare, la lectura silențioasă individuală

www.sufletoltenesc.ro

reprezintă o schimbare mentală profundă. Această mutaţie se datorează progreselor alfabetizării, expansiunii cărţii, tirajelor de masă care *"au montat psihologic scena lecturii de unul singur într-un colţ liniştit şi cu timpul, a lecturii complete, fără glas"* (Ong 1982:131).

Lectura evoluată este, prin excelenţă, o ocupaţie solitară, absorbantă, care necesită un ambient liniştit şi izolat de lumea înconjurătoare (Ofrim 1999: 54-56). Ar fi deosebit de Interesant să aflăm care a fost atitudinea comunităţii tradiţionale faţă de acel membru al ei care citeşte în singurătate. Ştim că tradiţia orală este deschisă, colectivă, publică, iar cultura scrisă prin intermediul cărţii face posibilă izolarea receptorului. În acelaşi timp, cartea ataşează individul care citeşte în tăcere la un ansamblu mult mai vast decât acela al grupului cu care împărtăşea tradiţia orală a comunităţii. Prin lectura individuală, cel care citeşte comunică în afara controlului grupului, adică a tradiţiei.
Lectura cu voce tare nu contravenea încă tradiţiei orale.

BIBLIOGRAFIE:

Augustin (ed.) 2000. *Confesiuni*, traducere de Eugen Munteanu, Bucureşti, Nemira. Agulhon, Maurice 1971. *Les chambresis en base Provence, histoire et ethnologie*, în "Revue Historique" nr. 498Amzăr, D.C. 1931. *Sociologia şezătorii*, în "Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială", IX (4).
Barbu, Daniel 1996. *Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XVIII-lea*, Bucureşti, Editura Antet.
Bălan, Teodor 1933. *Documente bucovinene*, vol. I, Cernăuţi.
Bianu, Ioan, Caracaş, R. 1913. *Catalogul manuscriptelor româneşti*, tom II, Bucureşti.
Boldureanu, Ioan Viorel 1994. *Cultura românească în Banat*, Timişoara, Editura Helicon.
Brăiloiu, Constantin 1942. *Poeziile lui Vasile Tomuş din războiul 1914-1918*, în „Sociologie Românească", nr. 7 – 12.
Cantemir, Dimitrie (ed.) 1973, *Viaţa lui Constantin Cantemir*, ediţie îngrijită de Radu Abala, Bucureşti, Editura Minerva.
Cavallo, Guglielmo et Chartier, Roger 2001. *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris.
Chartier, Roger et Roche, Daniel 1974. *Le Livre, un changement de perspective* în Jacques Le Goff et Pierre Nora (sous la direction de), *Faire de l'histoire*, t. III, Paris
1986. *Cărţi albastre şi lecturi populare* în Alexandru Duţu, *Dimensiunea umană a istoriei. Direcţii în istoria mentalităţilor*, Bucureşti.
— (sous la direction de) 1987. *Les usages de l'imprimé*, Paris, Fayard,.
— (sous la direction de) 1991. *La correspondance. L'usages de la lettre au XIX^e^ siècle*, Paris, Fayard.

www.sufletoltenesc.ro

— (sous la direction de) 1993. *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot.
— 1995. *L'Histoire culturelle: Positions et propositions*, în vol. *Culture et politique*, textes réunis par Alexandru Duțu et Norbert Dodille, Paris, L'Harmattan.
— 1995.*Histoires de la lecture. Un bilan des recherches*, Paris, IMEC.
— 1997. *Lecturi şi cititori în Franța Vechiului Regim*, Bucureşti, Editura Meridiane.
— 1998. *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et l'inquietude*, Paris, Albin Michel.
Cipariu, Timotei (ed.) 1972. *Jurnal*, ediție îngrijită de Maria Protase, Cluj-Napoca, Editura Dacia.
Clanchy M.T. 1979. *From Memory to Written Record. England, 1066-1307*, Harvard, Harvard University Press.
Colan, Ion 1935. *Casina Română 1835-1934*, Sibiu.
Coleman, Joyce 1996. *Public reading and the reading public In late medireview England and France*, Cambridge University Press.
Corfus, Ilie 1975. *Însemnări de demult* , Iaşi, Junimea.
Cornea, Paul 1988. *Introducere în teoria lecturii*, Bucureşti, Editura Minerva.
Culea, D. 1930. *Vechea şcoală a şezătorilor*, în "Şcoala şi viața" , I.
Dragoslav, Ion 1994. *Povestiri biblice populare*, ediția a II-a, Bucureşti.
Duțu, Alexandru 1968.*Coordonate ale culturii româneşti în secolul XVIII*, Bucureşti, Editura pentru Literatură.
— 1986. *Dimensiunea umană a istoriei. Direcții în istoria mentalităților*, Bucureşti, Editura Meridiane.
1997. *La circulation de l'imprimé dans le Sud-Est européen entre le XVIIIe et le XIXe siècle*, în vol. "Colportage et lecture populaire", sous la direction de Roger Chartier, Paris, IMEC Editions.
Fabre, Daniel, (sous la dir. de) 1997. *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
Febvre, Lucien, *Combats pour l'historie*, Paris, Armand Collin, 1953.
Florescu, Aurelia 1980. *Tipăriturile râmnicene din patrimoniul Craiovei*, în vol. *Valori bibliofile din patrimoniul cultural național*, Râmnicu-Vâlcea.
Ghica, Ion (ed.) 1967, *Scrisori către Vasile Alecsandri*, ediție îngrijită de Ion Roman, Bucureşti, Editura pentru Literatură.
Glodariu, E. 1975. *Despărțământul Cluj al Astrei (1870-1914)*, în "Acta Musei Napocensis" , XII.
Goody, Jack, *From Memory to Written Record. England, 1066-1307*, Harvard, Harvard University Press, 1979.
Grecu, D. 1973. *Un manuscris din Banat de la începutul secolului al XIX-lea*, în "Banatica" , II.
Hajnal, Istvan 1959. *L'enseignement de l'écriture aux universités médievales*, Budapest, Akademiai Kiado.

www.sufletoltenesc.ro

Hébrard, Jean 1991. *La lettre représentée. Les pratiques épistolaires populaires dans les récits de vie ouvriers et paysans* în Roger Chartier (sous la direction de), *La correspondance. L'usage de la lettre au XIX^e siècle*, Paris, Fayard.
Herseni, Traian 1935. *Clubul husarilor*, în "Arhiva pentru ştiinţă şi reformă socială", nr.3-5.
Le Roy Ladurie, Emmanuel 1992. *Montaillou, sat occitan de la 1294 până la 1324*, Bucureşti, Editura Minerva.
Leu, Valeriu 1996. *Cartea şi lumea rurală în Banat, 1700-1830*, Reşiţa, Editura Banatica.
Lupu, I. 1978. *O bibliotecă sătească din Transilvania de la sfârşitul secolului al XIX-lea, biblioteca poporală din Agârbiciu (jud. Sibiu)*, în "Apulum", XVI.
Maior, Petru 1906. *Predici sau Învețături la toate Duminicele şi Sărbătorile anului*, vol.I, ediție îngrijită de Elie Dăianu, Cluj.
Marino, Adrian 1977. *Iluminismul românesc: idei despre carte, editură, lectură*, în "Limbă şi literatură", vol.II.
Martin, Henri-Jean 1975. *Culture écrite et culture orale, culture savante et culture populaire dans la France d'Ancien Régime*, în "Journal des Savants", nr.2.
Martin, Henri-Jean, Chartier, Roger (sous la direction de) 1982. *Histoire de l'édition française*, tome I, Paris.
Measnicov, I., *Ştiința de carte la Leşu -Năsăud*, în "Sociologie Românească" , nr. 7-8, 1937.
Negruzzi, Costache 196. *Cum am învățat româneşte* în *Opere alese*, vol. I, Bucureşti, E.S.P.L.A.,
Ofrim, Alexandru 2001. *Cheia şi Psaltirea. Imaginarul cărții în cultura tradițională românească*, Piteşti, Editura Paralela 45.
Ofrim, Lucia 1997. «*După cum veți asculta…*» *Aspecte etnologice ale lecturii cu voce tare*, în "Analele Universității Bucureşti. Seria Limba şi literatura română", an XLVI.
— 1999. *A citi în tăcere*, în "Transilvania", an XXIX, Nr. 3-4.
Ong, Walter J 1982. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London and New York, Methuen.
Pop, Silvia 1987. *Societățile de lectură braşovene în secolul al XIX-lea*, în "Biblioteca şi Cercetarea", vol. XI, Cluj.
Popescu, Alexandru 1986. *Tradiții de muncă româneşti*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică.
Preda, Marin 1977. *Moromeții*, vol. 1, Bucureşti, Editura Cartea Românească.
Radosav, Doru 1981-1892, *Manuscrise româneşti din secolul al XVIII-lea în părțile sătmărene*, în "Satu Mare. Studii şi Comunicări", vol. V-VI, 1981-1982, p. 225.
Rădulescu, Ion Heliade 1961. *Dispozițiile şi încercările mele de poezie* în *Pagini alese*, ediție îngrijită de Ion Oana, Bucureşti, Editura Tineretului.
Rioux, Jean-Pierre et Sirinelli, Jean François 1997. *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil.

www.sufletoltenesc.ro

Sadoveanu, Mihail 1981. *Cărți pentru popor*, în vol. *Poezia populară*, ediție îngrijită de Petru Ursache, Iaşi, Editura Junimea, 1981.
Saenger, Paul 1982. *Manières de lire médievales*, în vol. *Histoire de l'édition française*, (sous la direction de Henri-Jean Martin et Roger Chartier), tome I, Paris.
— 1997. *Space Between Words. The origin of Silent Reading*, Standford University Press.
Săndulescu, Alexandru 1934. *Date şi observații asupra cetitului într-un sat cu cămin cultural (comuna Elisabeta, județul Teleorman)*, în "Căminul Cultural", an I, nr. 1.
Simionescu, Constantin 1978. *Din trecutul popularizării cunoştințelor sanitare veterinare şi zootehnice din țara noastră*, în George Brătescu (sub red. lui), *Din tradițiile medicinei şi ale educației sanitare*, Bucureşti, Editura Medicală.
Stahl, Henri H.1936. *Vecinătățile din Drăguş*, în "Sociologie Românească", nr.1.
Stănilă, Iosif 1994. *Un fenomen bănățean: țărani-scriitori, țărani-gazetari, țărani-compozitori*, Reşița, Editura Timpul.
Stoian, Stanciu 1943. *Procesul educativ în satul Şîanc din județul Năsăud*, în "Sociologie Românească" , nr. 1-6.
Ştefănucă, Petre V. 1937. *Bibliotecile țărăneşti din Nişcani*, în "Buletinul Institutului Social Român Basarabia", I.
Ştrempel, Gabriel 1959. *Copişti de manuscrise româneşti până la 1800*, Bucureşti, Editura Academiei.
— 1988. *Catalogul manuscriselor româneşti*, vol.III, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică.
Svenbro, Jesper 1988. *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte.
Turcu, Aurel 1981. *Aspecte privind condeierii țărani din Banat*, în "Anuar de etnografie, artă, istorie, lingvistică" , Timişoara.
Vasilescu, Mircea 2001. «*Iubite cetitoriule…*» *Lectură, public şi comunicare în cultura română veche*, Piteşti, Editura Paralela 45.
Velculescu, Cătălina 1984. *Cărți populare şi cultura românească*, Bucureşti, Editura Minerva.
Vintilescu, Virgil 1995. *Consemnări literare. Repere literare bănățene (De la începuturi până la 1800)*, Timişoara, Editura de Vest.
Zub, Alexandru 1971. *Experimentul biblioteconomic din Ungureni*, în "Revista bibliotecilor" , nr. 6
Zumthor, Paul 1981. *Încercare de poetică medievală*, Bucureşti, Editura Univers, 1981.
— 1981. *Introduction à la poesie orale*, Paris, Seuil, 1981.

www.sufletoltenesc.ro

Tradiţii narative care integrează legendele româneşti despre *Blajini*...

LAURA JIGA

Istoria îndelungată a credinţei într-un pământ al fericirii veşnice a generat tradiţii cu răspândire culturală şi geografică largă. Conform structurilor arhetipale identificate de Lucian Boia, ea s-ar înscrie în nevoia de evadare, *"consecinţă a refuzului condiţiei umane şi a istoriei"* (Boia 2001:33-34). Mai mult decât atât, dorinţa şi credinţa în posibilitatea de accedere la o condiţie superioară a substanţei umane, într-un spaţiu calitativ superior celui mundan, au creat forme mistice ale cunoaşterii pentru care nevoia de evadare din cadrele efemere ale existenţei sunt imbolduri cognitive şi spirituale a căror finalitate constă în comunicarea cu sacrul.

O seamă de texte ale tradiţiei iudeo-creştine relatează viziuni în care se dezvăluie lumi umane sau trans-umane care ar fi rămas, altfel, inaccesibile şi necunoscute. Sub forma unei călătorii (în vis, cu ochii minţii, precum Efrem Sirul care spunea – *"Cu ochii minţii am văzut paradisul"* – sau cu sprijinul unui înger care are rol de călăuză), muritorilor le este dată şansa de a vedea *"nevăzutul de dincolo"*.

Dezbaterea asupra consistenţei materiale a Edenului, conservat undeva pe pământ sau puţin mai sus, deasupra lui, ori, dimpotrivă ideea existenţei pur spirituale a paradisului, vizibil doar cu "ochii minţii" au stat în atenţia gânditorilor antichităţii târzii creştine, ale cărei idei, centralizate de către Sf. Augustin în lucrarea *De genesi ad litteram* au reprezentat *"trei mari opinii. Unii văd în paradis doar o realitate corporală, alţii o realitate spirituală, în fine, sînt aceia care consideră că e vorba de o realitate deopotrivă corporală şi spirituală"* (Delumeau 1997:20).

Deocamdată ne vom opri asupra ideii materialităţii paradisului, preluată de gânditorii medievali, care au dezvoltat-o şi căreia i-au oferit argumente de susţinere. La capătul lumii, de obicei înspre răsărit (dar nu în mod exclusiv) se află încă grădina sădită de Dumnezeu şi dată lui Adam *"ca s-o lucreze şi s-o păzească"* (Facerea, II, 15).

Aşa cum observa Jean Delumeau,

din scrierile lui Efrem, Filostorgiu, Cosmas, Ioan Damaschinul şi din cele ale lui Moise Bar Chefa, chiar dacă între ele nu există o deplină coerenţă, se desprinde, astfel, o geografie comună. Am putea-o simplifica în felul următor: paradisul terestru este acum de neatins pentru oameni: fie pentru că se află pe o culme inaccesibilă, fie pentru că se găseşte dincolo de un ocean care nu poate

www.sufletoltenesc.ro

fi traversat. Aceasta nu înseamnă că nu are legături cu pământul nostru, pe care îl alimentează cu ape, fiind după unii sursa oceanului, iar după alţii, adevărata origine, misterioasă, încă, a marilor fluvii care întreţin viaţa oicumenei noastre (Delumeau 1997:41).

Legătura între cele două lumi, comunicarea între paradisul terestru şi pământ se realizează nu doar pe cale acvatică, directă, ci şi indirect, prin intermediul acelor oameni cu calităţi deosebite, căutători pe tărâm concret, precum Alexandru, sau pe tărâm spiritual, asemeni misticilor sau văzătorilor, cărora li se acordă şansa pasului către "acolo", încă din timpul vieţii. Totuşi, în Paradisul Ceresc accesul le rămâne oprit. Istoriile tuturor acestor călătorii se bucurau de un grad ridicat de credibilitate, aşa încât, cel puţin pentru anumite categorii de receptori şi în anumite condiţii, ele se puteau constitui în dovezi ale existenţei materiale a Paradisului Terestru.

La nivelul descriptiv de lectură a *Romanului lui Alexandru*, vizita împăratului în Eden/ostrovul Macaron a fost cât se poate de reală, desfăşurată în timp empiric, chiar dacă nemăsurabil, iar persoanele pe care le-a întâlnit el acolo se aflau încă în timpul vieţii. Ne situăm în cadrul tradiţiei prin care paradisul vizitat nu aparţine postexistenţei şi continuă să fie locuit.

Vom discuta despre un spaţiu con-sacrat (în sens etimologic), ocupat de persoane cu valenţe ale sacralităţii pozitive. Acest spaţiu se află izolat de lumea laică, iar locuitorii sunt persoane cu viaţă religioasă fervent㠄.

Istoria Blajinilor, "cine sunt ei", din perspectiva unei identificări narative, a acordării nu doar a unui loc, ci şi unui timp şi a unei origini, aduce în discuţie, în primul rând, descendenţa lor divină directă, povestită, în cazul *Alexandriei*, de însuşi împăratul Evant:

Când făcu Dumnezău ceriul şi pământul, apoi făcu pre Adam, moşul nostru. Iară elu era în rai cu Evva. Şi greşiră lu Dumnezău şi-I scoseră din raiu şi vinit-au ***aiča întâiu*** *(s.n.). Ş-au lăcuitu aica 500 de ani; şi aice au făcutu pre Cainu şi pre Avelu; şi să uciseră. Şi apoi dede Dumnezău şi altu fičoru* ***înţeleptu şi bun şi blagoslovitu*** *(s.n.), pre nume Situ, şi alţi ficori şi fete. Şi totu căuta Adam pre raiu şi plânge de dulčaţa raiului.// Şi să plodiră mulţi dinu Adam. Şi dacă să împlură 500 de ani, şi mers-au la ei arhanghelu Mihail şi zise: Adame, să îngropi pre Avel în pământu şi pe Cainu, că de pământu sâmtu şi pământ să vor face şi toţi câţi vor naşte din voi. Şi la judecată toţi vor învie; şi fi-veţi toţi cu trupu şi cu sufletu. Şi scose-I deice pre Adam şi pre Evva şi cu fičorii lui. Şi să aflară 14000 de omeni. Şi eşit-au de ice la lume la ţara vostră. Iară Situ elu nu vru să iasă de ice // cu muere lui şi cu fičorii lui; şi s-a ploditu aiča; şi noi sîntem din Situ* (Cartojan 1922:88).

Remarcăm, în treacăt, funcţia instrumentală a *Romanului* popular al *lui Alexandru* de a transmite nu numai informaţie biblică, ci şi elemente de învăţătură creştinească (învierea după Judecata de Apoi).

www.sufletoltenesc.ro

Până la un punct, corespondenţele biblice ale legendei lui Evant sunt evidente; mai precis, până la momentul naşterii lui Set (Facerea, IV, 25). Mai departe, versetul următor al istoriei sacre a lumii iudeo-creştine povesteşte că *"Lui Set de asemenea i s-a născut un fiu şi i-a pus numele Enos.* ***Atunci au început oamenii a chema numele Domnului Dumnezeu"*** (Facerea, IV, 26). Lui Enos i se datorează, aşadar, prima mărturisire religioasă a credinţei, actualizată prin rugăciune.

Din perspectivă biblică, urmaşii lui Set sunt, deci, *primii* oameni religioşi. Este o afirmaţie care va avea adânci implicaţii în analizele noastre ulterioare, până la finalul lucrării.

Desigur, Adam, Eva, Abel, Cain au cunoscut, la rândul lor, credinţa în Dumnezeu. Dar normarea credinţei, crearea unei viziuni şi a practicilor religioase încep odată cu Enos. De altfel, seminţiile din Set sunt cele neafectate de păcatul fratricidului, deosebindu-se, prin aceasta de cele însemnate ale lui Cain. Se instaurează o "ramură curată" a oamenilor, care îi va da pe Enoh şi, în final, pe Noe, după care primul capitol al istoriei omenirii se încheie.

Textul biblic al Genezei nu povesteşte, însă, nimic despre separarea descendenţilor lui Set de restul oamenilor, aşa cum apare în istoria lui Evant. Se pare că alte tradiţii s-au adăugat celei originare, abătute oarecum de la litera Vechiului Testament, potrivit căruia, cu excepţia lui Noe şi a familiei sale, toţi oamenii au murit înecaţi la potop. Desigur, prin Noe, ramura lui Set a supravieţuit, dar în alte condiţii decât cele ale izolării edenice.

Istoria povestită de Evante împărat adaugă nucleului relaţiei între spaţiul consacrat, izolat de lumea laică şi locuitorii săi religioşi încă două noi elemente: conducătorul lor prefigurează funcţia sacerdotală (imaginea însăşi a împăratului aşezat pe tron, cu coroană de aur pe cap trimite în mod simbolic la sacerdot) şi comunitatea pe care o conduce reprezintă o grupare separată, la un moment dat, de restul oamenilor.

În arealul european şi al Orientului creştin şi iudaic există o seamă de tradiţii (livreşti) într-al căror conţinut se regăsesc integral sau parţial elemente ale structurii mai sus menţionate. Căile de transmitere în timp şi spaţiu a tradiţiilor sunt încâlcite, se produc suprapuneri creatoare de încrengături dificil de clarificat. La fel, prezenţa şi ponderea lor într-o cultură (orală şi la care accesul nu se poate face decât mediat, prin intermediul textelor scrise rămase sau a vagilor consemnări) este, cel puţin deocamdată, greu de precizat.

1. Tradiţia regatului Preotului Ioan este în strânsă legătură cu ideea perpetuării spaţiului în care a fost creată perechea primordială, spaţiu rămas "gol" după izgonirea acesteia, devenit Paradis inaccesibil. Vecinătăţile sale sunt, însă, accesibile (chiar dacă pătrunderea în ele necesită eforturi deosebite) şi, mai mult, au dezvoltat forme înaintate de civilizaţie spirituală.

Tradiţia a fost declanşată (şi susţinută) de o scrisoare apocrifă expediată de Preotul Ioan împăratului bizantin Manuel I Comnenul, prin care primul îşi afirma existenţa şi îşi descria societatea şi geografia. Scrisoarea a devenit, din

www.sufletoltenesc.ro

necesităţi diverse, foarte cunoscută şi s-a propagat prin copieri ulterioare, generând pe parcursul a 400 de ani de circulaţie cca.90 de versiuni manuscrise[1] şi, totodată, a influenţat o seamă de scrieri ulterioare, care fie au încorporat segmente ale scrisorii, fie au suferit influenţele indirecte ale acesteia, preluând elemente informative şi de geografie mitică din cuprinsul scrisorii. Vom reda, parţial, un fragment din prima variantă a scrisorii aşa cum a fost reprodusă în traducerea românească a *Grădinii desfătărilor. O istorie a paradisului* de către Jean Delumeau:

Eu, preotul Ioan sânt suveranul suveranilor (dominus dominatium) şi îi întrec pe toţi regii pământului în bogăţii, virtute şi putere. (…). Sânt creştin credincios (…). Măreţia mi se întinde peste cele trei Indii, iar teritoriul ni se desfăşoară de la India îndepărtată unde odihneşte trupul Sfântului Toma până la deşertul Babilonului în apropierea turnului Babel.

Din scrisoare şi versiunile ei ulterioare destinatarii au mai aflat date despre fiinţele fabuloase care trăiesc acolo, despre bogăţia de pietre preţioase şi, ceea ce ne interesează pe noi în mod deosebit: prin oraşul de reşedinţă curge Fisoul, unul dintre cele patru râuri care izvorăsc din Eden, în apropierea oraşului se află o pădure situată în vecinătatea imediată a paradisului, în pădure curge un izvor al tinereţii – *"cine va bea de trei ori pe nemâncate nu va suferi de nici o boală timp de treizeci de ani şi bând se va părea că mănâncă din cele mai bune bucate şi mirodenii de pe lume, pentru că izvorul este plin de harul Domnului şi al Sfîntului Duh. Iar cine se poate scălda în el, şi de-ar avea două sute sau o mie de ani, îşi va redobîndi înfăţişarea avută la treizeci de ani"* (Delumeau 1997:72) – , se mai află acolo un munte înconjurat de un lac iar în vârful muntelui creştinii Preotului Ioan găzduiesc şi apără mormântul apostolului Toma; apa lacului se poate trece doar o dată pe an.

Similarităţile "formale" cu insula Macaronului sunt uşor de observat: apropierea Edenului şi implicita izolare de oameni, izvorul tinereţii şi conducătorul preot. Pe baza acestor elemente nu ne este permis să îi identificăm, imediat, pe unii cu ceilalţi, dar ne lasă să presupunem o relaţie mai adâncă între cele două texte, adăpate, cel puţin la un moment dat, de la aceleaşi izvoare.

Elementul inedit al Regatului este mormântul Sfântului Toma, care trimite la identificarea supuşilor Preotului Ioan cu creştinii nestorieni.

Nu ştim care a fost impactul direct al scrisorilor şi a tradiţiei legendare a Preotului Ioan în cultura română. La nivel folcloric, nu există nici o referire explicită la existenţa regatului său. Nu cunoaştem nici un manuscris al Scrisorii integrale sau fragmentare a Preotului, în spaţiul românesc.

Scrisoarea (sau scrisorile) Preotului Ioan poate (pot) fi pusă(e) în legătură cu întregul *Roman al lui Alexandru*, nu doar cu vizita acestuia în Macaron, întrucât şi unele şi celelalte corespund, se hrănesc şi alimentează totodată

[1]conform numărătoarei lui Filip F. Zarncke (apud Delumeau 1999: 68)

www.sufletoltenesc.ro

reprezentările medievale asupra lumii îndepărtate geografic. Cu cât călătorul sau cuceritorul se apropie de marginile lumii şi se îndepărtează de ţinuturile cunoscute, le întâlneşte pe acelea locuite de făpturi de neîntâlnit în spaţiile cu care este familiarizat. Animale stranii, uriaşi, chinocefali, pitici, ciclopi etc. dar şi comunităţi religioase sunt descrişi deopotrivă în textele expediţiei lui Alexandru şi în relatările de călătorie în răsăritul îndepărtat al lumii, inclusiv în descrierile regatului lui Ioan. Autonom, aceste descrieri constituie materialul şi obiectivul principal al unei alte categorii de scrieri, anume cosmografiile. Referiri vagi la Regatul lui Ioan aflăm în paginile acestora.

Prima descriere a lumii atestată în limba română este un manuscris al lui Costea Dascălul, din Scheii Braşovului, alcătuit în preajma anului 1700; el este, după Cătălina Velculescu şi V. Guruianu o copie a unor versiuni anterioare, neidentificate. Din *Povestea ţărilor şi înpărăţiilor câte-s în pământul Asiei* cititorul sau ascultătorul putea afla, spre exemplu, despre

Zailon – ostrov mare în Indiia. Într-acel ostrov oamenii îmblă goli (…). Într-acel ostrov sântu pietri scumpe din destul şi din tot fealul, cum întru apă, aşa şi în pământu.(…).

Aşijderea, într-acel ostrovu sânt neşte poame foarte scumpe şi de acolo nu ies, nici să află în lume nicăirile. Acolo, într-acel ostrov, sânt moaştele lui Sti Toma Apostol.

Mai departe, la alt aliniat, textul spune: *"Acolo sânt creştini carii i-au întorsu Toma Apostol din păgânia lor. La ei mergu al treilea an preoţ greceşti de la Misir de şed rânduiţ o ceată de popi în trei ani, de-i ispovedescu şi-i cuminecă şi-i botează. Acolo acei oameni trăescu prea un veac lung, cât, carele moare de 200 de ani, ei zic că au murit tinăr"* (Velculescu, Guruianu 1997:82-84).

Posibil ca alcătuitorul manuscrisului, Costea Dascălul, să nu fi auzit de Regatul lui Ioan, aşa încât să nu fi făcut legătura între acesta şi mormântul apostolului Toma. Dar menţionarea oamenilor goi, a vieţii lor lungi, a bogăţiilor de pietre preţioase şi mirodenii, a prezenţei sfântului Toma denotă un probabil acces şi manipulare a unui fond de idei şi reprezentări asupra lumii îndepărtate, la a cărui constituire au participat cosmografii, *Romanul lui Alexandru*, *Scrisorile preotului Ioan* şi, aşa cum vom vedea, *Fiziologul*. Ideea unui grup de creştini indieni apare şi pe o filă a romanului *Varlaam şi Ioasaf* (el însuşi fiind de origine indiană budistă, şi descriind convertirea creştină a lui Ioasaf) din anul 1786: *"Capul de întâi: Pentru întoarcerea Indianilor prin propoveduirea sfântului Apostol Toma şi de Avenir împăratul Indiei"*(Bianu, Hodoş 1910, II:30).

La începutul secolului al XVIII-lea s-au efectuat traduceri după un text prelucrat al geografiei lui Giovanni Botero, *Le Relationi universali*. Traducerea a cunoscut mai multe copii ulterioare, în Muntenia şi Moldova. Carte cu

www.sufletoltenesc.ro

pretenţii "ştiinţifice", răspundea cererii intelectualilor din epocă, ale căror cunoştinţe îi împiedica să dea crezare tuturor elementelor din Cosmografiile populare. Totuşi, într-unul din manuscrise, (re)intitulat *Cosmografie adecă Izvodirea lumii*, găsim menţionarea Ţării Preotului Ioan, într-a cărei existenţă reală încă se mai credea chiar şi (sau, mai ales) la înaltele nivele ale elitelor. Studiul Cătălinei Velculescu notează că: *"Giovanni Botero menţionează Ţara preotului Ioan atât în capitolul despre Cathai (deci în Asia) cât şi în cel referitor la Abassia (în Africa), fără a fi prea clară opţiunea sa. În paginile referitoare la Abassia, traducătorul român transpune expresia I popoli sudditi al preste Gianni prin rumânii (glosat: vecinii) popii lui Ioan"* (Bianu, Hodoş 1910, II:35).

În Regatul lui Ioan, descris în scrisorile venite de la preot "însuşi", trăiesc o seamă de animale fantastice, regăsibile în paginile *Fiziologului*, de data aceasta. Unul dintre ele este grifonul, pomenit în scrisoare, la care versiunile româneşti ale *Fizioloagelor* se referă în relaţie explicită cu Ţara Preotului Ioan: *"Gripsorul iaste mai mare decât toate pasările ce zboară şi lăcuieşte în pământu<l> lui Ioan, lângă Marea Ochiianului", în mss. lui Ioniţă Dascălul, alcătuit în Ţara Românească, în jurul anului 1799* (Velculescu,Guruianu 1999:57). La fel apare în versiunea lui Serafim de la mănăstirea Bistriţa, cu aproape 100 de ani înainte (Velculescu,Guruianu 1999:42). Numele conducătorului Ţării apare deformat în mss. lui Andonachi Bercheciul, anume *"Gripsorul (…) trăieşte în pământul a lui Avial, pre râul Achiianului"* (Velculescu,Guruianu 1999:75).

Versiunile româneşti ale *Fiziologului* ne oferă o informaţie interesantă: Ţara Preotului Ioan se află pe malul Oceanului. Această localizare nu apare, însă, în scrisoare. Ştim că Oceanul era numele apei –fluviu care înconjoară pământul, apă care în sistemul românesc de credinţe este actualizată sub forma şi numele Apei Sâmbetei. Localizarea Regatului lui Ioan pe malul Oceanului s-ar putea datora tendinţei de împingere a acestuia cât mai departe de centru şi cât mai aproape de marginea lumii. În orice caz, coincidenţa localizării pe malul Oceanului a *Blajinilor* şi a Regatului lui Ioan ni se pare interesantă. În plus, regăsim elementul comun al fervorii vieţii religioase. Să continuăm povestea grifonului:

Şi când răsare soarele şi varsă razile sale, iar el îş tinde aripile lui şi acopere razile soarelui şi mai viind şi alt gripsor, stând lângă el şi strigând amândoi deodată:

-Vino, dătătoriule de lumină, şi luminează lumii!

Deci precum stau aceşti gripsori, aşa stau Născătoarea de Dumnezeu şi Arhanghelul Mihail de îmblânzesc pre iubitoriul Dumnezeu pentru pacea creştinilor.

Pildă. Pentru aceia şi tu, oame, socoteşte pre cine vei avea ajutor de nu ve<i> da singur pen<t>ru sufletul săracilor ca să să roage stăpânului Hristos pentru tine, că alt ajutor în necazuri nu avem, fără numai pre Dumnezeu (Velculescu,Guruianu 1999:57).

www.sufletoltenesc.ro

Fiziologul a fost conceput în vederea unei decodificări simbolice[2], adresată cunoscătorilor. Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul scria despre un sens literar simplu şi unul figurat multiplu al scrierii. El a fost şi autorul îndemnului *"păstrează cele sfinte în taina minţii tale, de la mulţimea cea profană"* (Velculescu 1999:5). Animalele din *Fiziolog* sunt semne pentru altceva, mai precis, pentru fiinţe din lumea nevăzută. Interesantul studiul al C. Velculescu arată cum evoluţia tâlcuirilor s-a produs *"de la preponderenţa decodărilor relative la misterul Întrupării şi al Învierii lui Isus Cristos, către preponderenţa decodificărilor moralizatoare"* (Velculescu, Guruianu 1999:6). Aceasta corespunde trecerii de la relaţia semnificant – semnificat de tip simbolic la cea de tip alegoric, trecere actualizată prin evoluţia *Fiziologului* spre Bestiarii, conform aceleiaşi autoare. Prin urmare, în paginile *Fiziologului*, gripsorul ar putea fi semn pentru altceva care, asemeni păsării îşi îndreaptă gândurile spre Dumnezeu, prin rugăciune. Intermediari între lumea laică şi Dumnezeu, gripsorii au funcţia sfinţilor. Acelaşi tip de rugăciune, "pentru pacea creştinilor" practică şi *Blajinii* legendelor populare româneşti care *"sunt aşa de buni la Dumnezeu, că Dumnezeu pentru dânşii ne ţine"* sau care *"se roagă necurmat ca să ferească Dumnezeu lumea noastră de primejdie"* (Pamfile 1997:469). Desigur, am merge prea departe propunând o relaţie de identificare simbolică între "gripsori" şi *Blajini*. Elementele de localizare, ca şi religiozitatea, calitatea sfinţeniei rămân, însă, elemente pe care, fără îndoială, şi le împărtăşesc. Sub altă formă, este reluată ideea spaţiului îndepărtat locuit de persoane a căror religiozitate le înscrie în registrul sacralităţii pozitive. Se pare că pe malul Oceanului locuiesc, în mod constant, fiinţe religioase! Din perspectiva teologiei contemplative, analizată recent (şi) de către Anca Manolescu, oceanul oferă metafora cufundării ascetului în substanţa divină, etapă finală a drumului devenirii interioare. *"E <<oceanul> divin în care* [intelectul-n.n] *– urcând dincolo de sine – se scufundă"* (Manolescu 2002:220). Hotarul legendar între lumea umană şi ceea ce este în afara ei, numit fie Apa Sâmbetei, fie Ocean, capătă valoarea simbolică a depăşirii, prin rugăciune, a limitelor. *"Dincolo de acest prag ultim nu mai există toposuri, staţiuni, <<urme>> , instanţe mediatoare şi călăuzitoare, dimensiuni, direcţii, orientare. Nu mai există, propriu-zis, o topologie la realizarea căreia omul poate colabora. Fiinţa e absorbită, printr-un salt incomensurabil, în interioritatea fără părţi şi fără dualitate a lui Dumnezeu"* (Manolescu 2002:219). În acelaşi limbaj al contemplaţiei, Efrem Sirul vorbea despre un hotar dincolo de care mintea *"a intrat în ţara aceea!"* (Manolescu 2002:219). Din această perspectivă, o lectură simbolică a legendelor despre *Blajini* ar deschide perspective nebănuite pentru o aprofundare a conţinutului lor teologic, care, însă, nu îşi are locul aici.

O ultimă posibilă similitudine care s-ar întrevedea între locuitorii Macaronului şi credincioşii Regatului lui Ioan este numele împăratului *Nagomudri*lor, Evant, folosit şi sub forma Ivantie, desigur consonant fonetic cu

[2] v. studiul introductiv al Cătălinei Velculescu din *Fiziolog…*

www.sufletoltenesc.ro

Ivan, forma slavă a românescului Ioan. Tudor Pamfile citează o naraţiune, evident direct tributară *Alexăndriei*, în care numele împăratului din Macaron apare ca fiind Ioan: *"După ce a străbătut Alexandru cel Mare până la rai, a aflat un rege anume Ioan şezând pe tronul său şi ţinând picioarele în apă clocotită de izvor"*(Pamfile 1997:16). Nu credem, însă, că la nivelul acesta este vreo legătură cu Preotul Ioan. În studiul pe care Eugen Ciurtin l-a dedicat legendelor Preotului Ioan este menţionată contribuţia lui Constantin Marinescu la această problemă de interes european, asiatic şi african. Pentru discuţia de faţă am reţinut: *"le mot gheez et amharique en, signifiant "puissant", porté par les souverains de l'Abyssinie, transformé en Ioan, Jean"*(Ciurtin 2001). În limbile slave, "evante" este un determinativ cu sensul de *"plăcut lui Dumnezeu"*(Cartojan 1922). Versiunile occidentale ale *Romanului lui Alexandru* îl numesc pe interlocutorul din Macaron al împăratului, Dindimus. Dar el nu apare sub acest nume în versiunile româneşti, nici în cele slavone după care s-a făcut traducerea. În schimb, atributul de a fi "evante", "plăcut lui Dumnezeu" a devenit nume propriu. De ce s-a pierdut Dindimus, sau dacă s-au operat transferuri semnificative între împăratul gymnosophiştilor şi cel al credincioşilor lui Ioan sunt întrebări care rămân deschise.

2. Tema separării unei grupări constituite pe criteriul descendenţei dintr-un strămoş comun, şi/sau pe cel al apartenenţei la aceleaşi norme de comportament religios se regăseşte în contrarianta ***Legendă a călugărului Zosima***, text aflat în manuscrisul româno-ucrainean descoperit de către Gabriel Ştrempel în biblioteca lui Simion Florea Marian, traducere a unei versiuni nord-slave a călătoriei lui Zosima la cucernicii Rohmani. Gabriel Ştrempel datează manuscrisul spre sfârşitul secolului al XVII-lea, sau începutul secolului al XVIII-lea. Datarea Mariei Stanciu-Istrate, care a dedicat un studiu amplu legendei lui Zosima, stabileşte a doua jumătate a secolului al XVII-lea, "mai precis anul 1675 sau 1676". Miscelaneul este înregistrat la Biblioteca Academiei Române la numărul 5318[3].

Zosima era un pustnic care trăia într-o peşteră. Prin post şi rugăciune, îi cerea Domnului *"să vadză viaţa oamenilor lui Dumnedzău, rohmanilor"* (Ştrempel 1975:270). Înainte de a porni la drum, călugărul posteşte 40 de zile, apoi mai merge 40, apoi, purtat de o "fiară", încă 40 şi, în cele din urmă, 12 zile purtat de un vânt, care îl duce până la malul unei *"ape ce se chema Ermilisul. Şi vruiu să / trăc; iar apa strigă şi dzisă: Zosime, omul lui Dumnădzău, nu mă vei puté, că nu iaste putere să tracă de acolo, nici pasirile ce îmblă în vînt, nici vîntul, nici sorile, nici diiavolul den lume deşartă. Şi căutai un nuor dentr-apă pînă în cer"* (Ştrempel 1975:271). Totuşi, în urma rugăciunilor, Dumnezeu îl ajută să treacă. Pe malul celălalt, era un loc frumos, cu multe flori. Întâlneşte un "om şădzind, numai cu pielè". Zosima află istoria acelor locuitori:

[3] Descrierea detaliată a manuscrisului în Maria Stanciu-Istrate (1999): 9-65.

www.sufletoltenesc.ro

...ascultaţi, fii mei, omul lui Dumnedză, că noi încă săntem de acee omeni. Ce cînd spusă Irimie proroc că ciatate nostră, Erusalimul, prădat va fi de alte limbi, el au aruncat văşimînturile sale în foc şi presără capul său cu cenuşă şi spuse oamenilor tuturor să să întorcă din lucrurile sale ce au făcut făr-lege.

Aceasta audzi părintile nostru Rahmanul, ficiorul lui Asafuvu şi ne dzise: ascultă fii, tatălui vostru, Rahmanul, dezbrăcaţi-vă veşmintile vostre cele bune şi băuturile nu beţi, pînă va audzi Dumnedzău ruge me. (…). Şi rugînd pe Dumnedzău cu plîngere şi întorsă de către noi mînie sa, Dumnedzău.

Iar după ce muri părintele nostru, a cetăţii Erusalimului şi fu alt împărat şi să adunară omenii la dînsul şi grăiră lui de la noi: împărate, sint aice, a celue împărat, nişte omanei; cu noi nu vor să se mestice. El lui chemă împăratul la sine şi dzise lor: cine sinteţi voi? Noi dzisăm: de ai tăi sîntem, a cetăţii Erusalimului.

Noul împărat le cere să renunţe la post, să mănânce şi să bea la fel cu ceilalţi oameni din cetate. Ei, însă refuză, iar împăratul îi închide în temniţă, de unde, în timpul nopţii, un înger îi răpeşte şi îi aduce

într-această ţară. Şi veni nuor den cer de stătu pîn-în pămînt; şi / ne asămînăm noi pre această ţară a nostră. Hrană este bună şi săţîosă; şi esă din rădăcinile acestor lemne apă dulce ca mierea, de bam noi aice. Şi iar ascultă, fii omenesc; întru noi vie nu-i, nici vaci, nici fieri, nici case, nici văşmînturi, nici cuţite, nici argint, nici aur, nici ploe, nici tunet, nici altcăva de aur între noi. Iar cine-ş ia muere aice, el face numai doi ficiori cu dînsa; după acee să împart de lăcuesc în curăţănie. Şi nu este întru noi numărul ailor, nici a lunilor, nici a ceasurilor; ce tote dzilele nostre sint ca o dzi. (…) Şi să înmulţăşte mîncarea şi băutura în tote dzile, de mîncăm şi bem şi ne însăţăşăm.

Şi ştim de cee lume şi de voi, drepţii, şi de păcătoţi. În tote dzile vin îngeri de ne spun de voi, că de namul vostru sintem şi noi. Că direpţ aice ne lasă pre noi Dumnedzău într-această ţară, să lăcuiască şi îngerii cu noi, de ne spun noa de lucrurile vostre; şi noi de dirăpţi ne bucurăm, iar de păcătoşi plîngem cu lacrămi. Şi rugăm pre Dumnedzău şi să încetedze mînie sa despre voi, să fie ertate pacatile vostre (Ştrempel 1975:271-272).

La plecare, Zosima primeşte din "acee mâncare " şi o "carte" despre istoria rohmanilor care, împreună cu rugăciunile călugărului, l-au ferit de ispitele diavolului speriat şi amenințător la adresa celor care vor citi cartea. Textul se încheie cu îndemnul la citirea şi propagarea poveştii vieţii lui Zosima. *"Direpţ aceia ferice de omenii aceia ce aud citenia svîntului Zosin şi a vieţi fericiţilor oameni rahmani şi vor lua credinţă întru sine. Acelora fi-va milostivul / Dumnedzău mîntuitor şi agiutor de tote nevoile. Şi ferice de omul cela ce va citi citenia svîntului Zosim"*(Ştrempel 1975:273) .

www.sufletoltenesc.ro

Aşezând-o în paralel cu textul *Alexăndriei* constatăm similitudini interesante, atât la nivel secvenţial cât şi la nivel semnificativ: deopotrivă Alexandru şi Zosima au traversat o apă şi au întâlnit, pe malul opus, un om gol; locuitorii ţinutului sunt descendenţi ai unei ramuri distincte faţă de a restului oamenilor, cu origini prestigioase şi depărtate în timp, ramură desprinsă dintr-o familie etnică mare; desprinderea lor a fost rezultatul opţiunii pentru o viaţă de abstinenţă, preponderent religioasă şi de respectare a regulilor divine; dialogul dintre străin şi reprezentantul localnicilor cristalizează imagini ale unui spaţiu binecuvântat şi ale vârstei de aur (viaţă lungă, lipsa suferinţelor, hrană spirituală), impermeabil coruperilor: apa îi strigă lui Zosima: *"Zosime, omul /lui Dumnedzău, nu mă veri pute, că nu easte putere să tracă de acolo nici pasirilr ce îmblă în vânt, nici vântul/, nici soarile, nici diiavolul/ de lume deşartă"* (Stanciu-Istrate1999:56). Asemeni lui Alexandru Macedon şi altui sfânt călugăr, Macarie, Zosima se află în situaţia privliegiată (obţinută în urma postirii şi a rugăciunii) de a depăşi graniţele acestei lumi şi a ajunge "dincolo". Diferenţele apar în secvenţele ulterioare despărţirii de localnici şi părăsirii ţinutului, consecinţă posibilă a destinaţiei diferite a celor două texte (legenda lui Zosima a avut funcţie propagandistică, deducem din faptul că textul se încheie cu îndemnul la propagarea ei prin lectură individuală şi colectivă; după cum vom vedea, funcţia propagandistică a textului a rămas neîmplinită). Pentru aceasta există cel puţin două explicaţii aflate, mai degrabă, în relaţie de complementaritate decât de excludere: textele, fie au apelat la filoane comune fie s-au influenţat reciproc.

Scrisă cel târziu în secolul al XIII-lea, *Călătoria lui Zosima* conţine elemente din lucrarea occidentală alcătuită de către Palladius în secolul al V-lea, *Despre viaţa brahmanilor,* lucrare păstrată în două versiuni greceşti. Este vorba despre acelaşi Palladius, episcop în Helenopolis, care elaborase şi o versiune fabuloasă a vieţii lui Alexandru Macedon, pornind de la varianta pseudo-Callisthenes a istoriei împăratului în Asia. Dar legenda lui Zosima combină, totodată, elemente ale tradiţiilor iudaice despre "ţinutul celor binecuvântaţi", fiii lui Yonadab: *"Palladius' work seems also to have been an influence on the author of the Christian work known as The Life of Zosimus and also as the History of the Rechabites, wich combines details of the Brahmans' way of life with jewish legends about the land of 'the Blessed' or the sons of Yonadab* . Aceeaşi asemănare între "subiectul *Călătoriei lui Zosim* şi alte două legende biblice: una despre <fiii lui Moise>, alta despre <urmaşii lui Recab>, cea din urmă prezentând cele mai multe asemănări cu textul în discuţie", a constatat-o şi N Tihonravov (Stanciu-Istrate1999:13).

În forma oferită de legenda lui Zosima, Rahmanii par a fi fost o grupare religioasă din Ierusalim, contemporană proorocului Ieremia.

Textul Vechiului Testament nu face nici o referire la Rahmani sau la regele lor, "ficiorul lui Asafuvu". Nici legenda profetului Ieremia, tradusă la noi de Mitropolitul Dosoftei nu-i menţionează în vreun fel pe Rahmani (Turdeanu 1975:145-186). Există, totuşi, în *Ieremia* o parte referitoare la *Cei din casa*

www.sufletoltenesc.ro

Recabiţilor (care) *nu voiesc să bea vin*, cap. 35. Aceştia sunt cei care au urmat sfatul spre pocăinţă şi spre abstinenţă, în vremea când locuitorii Ierusalimului se îndepărtaseră de la credinţă. *"1.Cuvântul care a fost de la Dumnezeu către Ieremia, în zilele lui Ioachim, fiul lui Iosia, regele lui Iuda: 2. <Mergi în casa Recabiţilor şi vorbeşte cu ei şi-i adu în templul Domnului, într-o cămară, şi dă-le să bea vin>"*. Recabiţii au refuzat:

Noi nu bem vin, pentru că Ionadab, fiul lui Recab, tatăl nostru, ne-a dat poruncă, zicînd: <Să nu beţi vin nici voi, nici fiii voştri în veac! Nici case să nu zidiţi, nici seminţe să nu semănaţi, nici vii să nu sădiţi, nici să aveţi, ci să trăiţi în corturi în toate zilele vieţii voastre, ca să trăiţi vreme îndelungată pe pământul în care sînteţi călători> (*Biblia* 35;1,2,6,7)[4].

Pentru purtarea lor au fost răsplătiţi, atunci când toţi ceilalţi urmau să fie pedepsiţi: *"De aceea, aşa zice Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel: Nu va lipsi lui Iodanab, fiul lui Recab, bărbatul care să stea înaintea feţei Mele în toate zilele"*(Ieremia 35;17-19).

Cu alte cuvinte, neamul Recabiţilor nu se va stinge şi va rămâne un popor de oameni religioşi. Însă numele lor nu mai apare în cărţile Vechiului Testament, ca şi cum ar fi dispărut din istorie. Posibil ca, prin *Legenda lui Zosima*, să ne aflăm, din nou, în faţa unui demers de continuare şi explicare a lucrurilor rămase neclare, aşa cum se întâmplă cu o seamă de apocrife ale Vechiului Testament? Recabiţii, salvaţi de la distrugerea generală, nu se mai află printre noi, dar continuă să trăiască "undeva". Asemănările lor cu Rahmanii vizitaţi de Zosima nu se opresc la elementele comune ale izolării într-un spaţiu extramundan, greu de localizat, vieţuirii îndelungate, religioase şi ascetice, petrecute în lipsa elementelor caracteristice traiului laic (case, veşminte, practicarea agriculturii), elemente comune, de altfel, comunităţilor monahale în general (brahmanilor, călugărilor creştini, *Nagomudrilor* din *Alexăndria*, *Blajinilor* legendelor româneşti). Atât Rahmanii, cât şi Recabiţii, refuză vinul în mod special şi nu sădesc viţă de vie, aceasta fiind interdicţia principală la care se supun. Elementul interdicţiei consumului de vin nu apare însă la locuitorii Macaronului, nici la *Blajinii* legendelor folclorice transmise oral.

Din studiul Mariei Stanciu-Istrate aflăm că N. Tihonravov a editat o versiune rusească a legendei lui Zosima realizată în secolul al XVI-lea. Legenda a fost, deasemenea, cuprinsă într-un minei rusesc al lunii iunie, corespunzător anilor 1646-1654, sub titlul *Viaţa şi petrecerea precuviosului nostru părinte Zosim, cum s-a dus la rahmani* (Stanciu-Istrate 1999:21). Dar, circulaţia manuscrisului în Rusia a fost foarte redusă, *"de vreme ce astăzi există doar două atestări ale acesteia"*, legenda fiind, *"dintr-un motiv sau altul interzisă"*(Stanciu-Istrate 1999:13). Posibil, totuşi, să mai fi existat o a treia

[4] Trimiterile se fac după *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea fericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

www.sufletoltenesc.ro

versiune, de vreme ce studiul Mariei Stanciu-Istrate ajunge la concluzia că versiunea românească nu descinde din nici una dintre cele două versiuni ruseşti cunoscute (Stanciu-Istrate 1999:21).
În ceea ce priveşte spaţiul românesc, singura atestare, până la ora actuală, a legendei este în formă scripturală (nu cunoaştem nici o atestare orală a legendei despre Zosima, nici vreo legătură explicită între acesta şi *Rohmani* sau *Blajini*) şi se află în miscelaneul descoperit de către Gabriel Ştrempel. Maria Stanciu-Istrate, apreciază, totuşi, această versiune ca fiind o copie a unei traduceri pierdute, realizate după un original ucrainean. Posibil ca aceeaşi prohibiţie asupra răspândirii legendei în spaţiul rusesc să fi fost aplicată şi la noi şi bănuim că cel puţin unul dintre motivele acestei prohibiţiis a fost tocmai interdicţia sădirii viţei-de–vie şi a consumării vinului, situaţie care contravine grav săvârşirii uneia dintre tainele creştine, anume Euharistia, în care vinul, simbol al sângelui lui Isus este indispensabil! Este mult prea iudaică *Legenda lui Zosima* încât să fie acceptată de către creştini.

Spuneam că numele Rahmanilor nu apare în textele coagulate în jurul figurii profetului Ieremia. Însă, să nu uităm, termenii "rahmîn", "rahim", "raham" ai idiomurile arabe şi semite, termeni cu valenţe sacre şi valoarea unui apelativ divin cu sensul "milos", "blând", "blajin". Ne întrebăm asupra posibilităţii transformării **adjectivului** "rahman" în **nume propriu**, situaţie în care numele iniţial, care va fi fost, al regelui Recabiţilor, iese din uz. Ca mecanism, avem atestarea transformării calificativului "evant" (plăcut lui Dumnezeu) în numele propriu al împăratului *Blajinilor,* cu urmare a pierderii numelui iniţial, Dindimus din poveştile *Alexăndriei*. Totodată, la nivel oral, calificativul adresat împăratului Evant a devenit nume al comunităţii conduse de către acesta: în fiecare dintre cele 7 situaţii unde apare termenul *blajin*, în cadrul episodului vizitei în Macaron, din paginile *Alexandriei*, el apare integrat sintagmei "blajene Evante".

Atât Gabriel Ştrempel care consideră *Povestea lui Zosima* "adevărata legendă a blajinilor" (Ştrempel 1975:269), cât şi Maria Stanciu-Istrate au exagerat, după părerea noastră, dând o importanţă mai mare *Cetaniei lui Sveti Zosim* decât *Romanului lui Alexandru Macedon,* ca sursă a legendelor româneşti despre *Blajini*.

Oricare ar fi explicaţia, suntem puşi astăzi în faţa situaţiei de a nu avea decât o versiune scrisă a legendei care în folclor a avut un ecou deosebit. Legenda blajinilor poartă în ea o puternică încărcătură emoţională. Mesajul ei, despre o populaţie caracterizată printr-o bunătate ieşită din comun – trăsătură care a atras cu sine acordarea unui apelativ pe măsura celor care o alcătuiesc – a produs o puternică impresie. Pentru aceasta, blajinilor li s-a consacrat o sărbătoare – Paştele blajinilor sau Paştele rohmanilor – şi o serie de datini care o precedă afirmă autoarea citată (Stanciu-Istrate 1999:11).

www.sufletoltenesc.ro

În primul rând, legendele despre ***Blajini*** nu sunt variante orale ale unei legende scrise, oricare ar fi ea, transpunerea orală a unui text scris fiind un fenomen impropriu proceselor de circulaţie a bunurilor culturale între formele scrise şi cele orale de exprimare culturală. Aşa cum am încercat să demonstrăm până acum, formele în care credinţele româneşti despre ***Blajini*** sau ***Rohmani*** au ajuns la noi s-au coagulat în urma apelului la mai multe filoane, scrise, orale şi figurative. În al doilea rând, circulaţia scrisă şi povestită a ***Alexăndriei*** este probată prin mult mai multe atestări decât cea a ***Cetaniei***.., iar prima versiune păstrată a unei traduceri a ***Alexăndriei*** este anterioară ***Cetaniei***….În al treilea rând, problema existenţei şi celebrării Paştelor Blajinilor şi/sau Rohmanlor este mult mai complexă decât apariţia spontană a unui obicei, determinată de impactul emoţional al unei legende, oricare ar fi ea; însăşi formele celebrării necesită o abordare adâncită[5]. În al patrulea rând, ambii autori care s-au ocupat de legenda călugărului Zosima operează cu o relaţie de sinonimie perfectă între ***Blajini*** şi ***Rohmani***, realitate pe care noi o considerăm parţială.

Un element comun legendei călătoriei lui Zosima la Rahmani şi legendelor folclorice despre Blajini, dar absent din paginile ***Alexăndriei*** este necesitatea de anunţare a datei de celebrare a Paştelor. Pe ***Blajini*** îi anunţă oamenii, prin aruncarea cojilor de ouă pe apă, în joia sau sâmbăta dinaintea duminicii Învierii, iar pe ***Rahmanii*** vizitaţi de către Zosima îi anunţă Dumnezeu însuşi, prin trimiterea manei: *"După acee înţălegem când să schimbă aii şi când va veni dzua de Viere. Şi ştim acela an. Şi după acee ne rugăm lui Dumnădzău trii dzile şi trii nopţi"*(Stanciu-Istrate1999:61). Atât unii, cât şi alţii, se află în afara dimensiunii temporale măsurabile calendaristic.

*

Prin discutarea celor două legende nu am căutat o identificare a ***Rohmanilor*** şi/sau ***Blajinilor*** cu unii sau alţii dintre protagoniştii acestora. Ne-a interesat, aşa cum menţionam la începutul studiului, să oferim un cadru integrator în egală măsură istoriei întâlnirii împăratului Alexandru Macedon cu locuitorii din Macaron şi legendelor despre Blajini. Constituirea cadrului a pornit de la ceea ce am considerat structura narativă de rezistenţă: spaţiu îndepărtat, locuit de oameni religioşi, cu descendenţă prestigioasă, al căror conducător are şi funcţii sacerdotale : Blajinii, urmaşi ai lui Set, locuitorii Regatului Preotului Ioan creştinaţi apostolic de Sf Toma şi Rahmanii conduşi de descendenţii fiului lui Asafuvu, posibili Recabiţi, toţi locuitori ai unui pământ binecuvântat, paradisiac sau din imediata vecinătate a Paradisului.

*

Foarte interesantă, şi oarecum aparte faţă de legendele discutate până acum, în care a fost vorba despre o ***comunitate*** generică, caracterizată prin anumite trăsături specifice, este legenda unui ***personaj singular***, definit prin mărci

[5] Problema s-a constituit într-un capitol aparte al tezei noastre de doctorat, în curs de redactare, asupra interferenţelor între cărţile populare şi legendele folclorice despre ***Blajini***.

www.sufletoltenesc.ro

similare celor prin care au fost definite comunitatea *Blajinilor*, a *Nagomudrilor*, a *Rahmanilor* vizitaţi de către Zosima şi a *Regatului preotului Ioan*, anume călugărul eremit Macarie Râmleanul. Hagiografia acestuia a fost concepută în mediul greco-iudaic al Alexandriei egiptene, în cursul secolelor al III-lea – al IV-lea d. Hr., mediu şi epocă coincidente celor în care a fost elaborată versiunea *Pseudo-Callistenes* a istoriei împăratului Alexandru Macedon, situaţie reflectată prin relaţiile care se pot stabili între cele două texte. Legenda descrie drumul spre răsărit, dincolo de "părţîle Indiei", străbătut de trei călugări de la o mănăstire din Mesopotamia. Ambele texte se află, aşadar, sub semnul călătoriei. Le desparte, însă, esenţial, finalitatea călătoriei şi coordonatele tipologice pe care se articulează călătorul. Avem, pe de o parte, călătoria conducătorului războinic şi politic, călătorie de cucerire şi înaintare pe axa orizontală a spaţiului concret, material şi, pe de altă parte, călătoria omului religios, dublă înaintare, pe axa orizontală a spaţiului, şi, concomitent, pe axa verticală interioară fiinţei, a cărei finalitate nu este o ţintă terestră, ci o constituie cunoaşterea spirituală: pelerinajul. Nu este exclus ca cel puţin unul dintre motivele pentru care a fost scrisă şi pusă în circulaţie hagiografia sfântului Macarie din Roma să fi fost dorinţa, ivită în mediile clericale, de a oferi contrapondere modelului exemplar al cuceritorului războinic, actualizat narativ prin personajul păgân Alexandru cel Mare, prin crearea modelului exemplar al căutătorului religios, monahul. Pelerinul urmează *"calea care duce spre lumină şi spre viaţă"*, spunea, de pe poziţia misticului, Efrem Sirul (Sirul 1981:142): *"Trei părinţi svinţi bătrîni, Serghie şi Righin şi Theofil, de la mănăstirea lui sveatîi Asclipie, ce-i în Mesopotamiia, adecă ţara între apele tigrului şi Efratului, să voroviră în bună voroavă să îmble să cutriere pămîntul. Şi-ncepând calea, mearsără de cutrierară locuri de-nchinăciune"*(*Pomenirea*1989:123).Transfigurarea călugărilor, petrecută pe parcursul călătoriei, este semn al devenirii lor spirituale: *"şi ni s-au schimbat faţa, şi vîrtutea ni s-au adaos"*(*Pomenirea*1989:126). Întreaga mişcare a celor trei călugări, întâlnirile pe care le au, se pretează, prin urmare, unei lecturi simbolice în cheia misticii creştine. Apropierile formale între cele două scrieri sunt de natură tematică şi structurală. 1. Tematic, itinerarul celor trei călugări se realizează printr-o succesiune de etape, toposuri identificate de asemenea în descrierile lor în manieră cosmografică din *Romanul lui Alexandru Macedon*. Călugării îi întâlnesc pe căpcăuni, îi întâlnesc pe cei a căror statură nu este mai mare de un cot şi care au război cu cocorii, întâlnesc animale fabuloase într-un ţinut plin de *"aspide şi de balauri şi de ehidne răspunzându-ş şi dzîmbri, şi vasiliscuri, şi de alte heri neştiute, şi onochetavri, şi inorogi, şi leoparduri (…)"* (*Pomenirea*1989:124), îi întâlnesc pe cei doi uriaşi legaţi în lanţuri de un munte, în care sunt identificaţi Adam şi Eva, ajung la o fântână miraculoasă în jurul cărora bărbaţi "straşnici şi minunaţi" stăteau cântând, de la care află că "Aceasta-i fîntîna de fără moarte cruţată direpţilor"(*Pomenirea*1989:125), întâlnesc chiar stâlpul pe care Alexandru Macedon îl înălţase: *"Şi sosîm la un znamăn, stîlp de piatră cu cămară. Şi scria în ţărcălam: <<Acest stîlp au*

www.sufletoltenesc.ro

rădicat Alexandru, împăratul machedonilor, cînd au gonit pre Darie persul. Cine va vrea să se-nderepteadze de-acicea, să ia na stînga din către vin apele. Şi cine va-mbla, să ia sunetele apelor şi va ieşi la lumină (…)>>" (*Pomenirea*1989:124). Cu alte cuvinte, cei trei călugări urmează acelaşi traseu prin care trecuse împăratul Alexandru cel Mare, traseu a cărui reluare îi conferă atributele cunoaşterii şi devenirii spirituale. 2. La nivel structural, poate nu întâmplător, schema de bază a *Legendei sfântului Macarie* a fost gândită ca o reiterare a structurii narative din *Pseudo-Callistenes*. În ambele cazuri este vorba despre o "poveste în poveste", sau "poveste în ramă", a cărei coerenţă este dată de tema călătoriei prin locuri îndepărtate. Având propria ei individualitate, relatarea deplasării oferă cadrul narativ istoriilor locale, a persoanelor, comunităţilor şi locurilor întâlnite. Similarităţile formale, tematice şi structurale, predispun spre contaminări semantice între cele două scrieri, cu repercusiuni asupra sensurilor deplasării lui Alexandru Macedon prin spaţii necunoscute. Preluând semnificaţii ale călătoriei celor trei călugări, indirect călătoria de cucerire a lui Alexandru se îmbogăţeşte cu conotaţii ale călătoriei de cunoaştere, iar calităţii războinice a împăratului i se adaugă cea a înţelepciunii şi religiozităţii. În economia procesului de devenire narativă a lui Alexandru Macedon, vizita în ostrovul Macaron şi discuţia cu conducătorul gymnosofiştilor are o semnificaţie aparte, căci războinicului îi sunt relevate valorile vieţuirii religioase. Analiza atentă şi nuanţată a *Alexandriei* ar releva faptul că întâlnirea cu Dindimus, respectiv Evant împărat, va provoca schimbări în personalitatea personajului, al cărui comportament se va "creştina" treptat.

Punctul culminant al călătoriei celor trei călugări este întâlnirea cu pustnicul Macarie, prilej cu care le este povestită viaţa acestuia. Ni s-a părut foarte interesantă ideea lui Mihai Moraru, căruia îi datorăm accesul la textul legendei şi un scurt comentariu asupra acesteia: *"… acest Macarie (Râmleanul) reprezintă, ca personaj, o însumare a trăsăturilor* fericiţilor gymnosofişti *care apar în Alexandria (Ivantie împărat). Acest lucru îl arată şi numele sfântului, acelaşi cu numele generic al blajinilor sau fericiţilor (makarioi)"* (*Pomenirea*1989:131). Macarie locuieşte într-o peşteră, nu pe o insulă, dar, asemeni Ostrovului Macaron, peştera pustnicului se află în afara lumii ecumenice (în formularea lui Mihai Moraru), în apropierea raiului. Perspectivei geografice a traseului în direcţia răsăritului care apropie călătorul de porţile raiului, i se adaugă perspectiva simbolică a vieţuirii de tip anahoret, care apropie credinciosul de accesul în spaţiul sacru al proximităţii divine. Peştera lui Macarie nu aparţine lumii laice, ci este ca *"o besearică svîntă grijită şi podobită"* (*Pomenirea*1989:126), transfigurare a spaţiului prin postul şi rugăciunile celui/celor car îl locuieşte/locuiesc.

Legenda Sf. Macarie Râmleanul figurează în indexul cărţilor oprite de cenzura Bisericii oficiale. În cultura română, prezenţa ei se datorează, însă, unei înalte feţe bisericeşti, anume mitropolitului Dosoftei, care, incluzând-o în *Vieţile şi petrecerile sfinţilor* a optat pentru versiunea completă, faţă de cele cuprinse în

www.sufletoltenesc.ro

Paterice şi *Minee*[6]. Legăturile între *Blajini* şi Macarie Râmleanul sunt profunde şi nu se limitează la relaţia directă a legendei hagiografice cu romanul *Alexăndria*: prin Macarie Râmleanul, legenda configurează un prototip al pustnicului, tipologie în care i-am văzut integraţi şi pe *Blajinii* legendelor populare româneşti. Nu putem aprecia suficient rolul legendei Sf. Macarie asupra configurării *Blajinilor* în postura lor eremită, precum ne rămâne obscur motivul pentru care Dosoftei a încălcat interdicţia, incluzând-o în Sinaxarul său.

BIBLIOGRAFIE:

Alexandria 1922. în Cartojan, Nicolae 1922. *Alexandria în literatura românească. Noui contribuţii*, (studiu şi text) de…., Bucureşti.
Bianu, Ioan, Hodoş, Nerva 1910. *Bibliografie Românească Veche*, Tomul II, 1716-1808, Ediţiunea Academiei Române, Bucuresci.
Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea fericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 35;1,2,6,7
Boia, Lucian 2001. *Pentru o istorie a imaginarului*, Bucureşti, Humanitas.
Ciurtin, Eugen 2001. *La mythologie asiatique et la légénde africaine du Prêtre Jean* în "Archaeus. Études d'histoire des Religions", tome V (2001), fasc.3-4.
Delumeau, Jean 1997. *Grădina Desfătărilor. O istorie a Paradisului*, traducere din franceză de Horaţiu Pepine, Bucureşti, Humanitas.
Manolescu, Anca 2002. *Locul călătorului. Simbolica spaţiului în Răsăritul creştin*, Bucureşti, Editura Paideia.
Pamfile, Tudor 1997. *Mitologie românească*, ediţie îngrijită de Mihai A. Canciovici, Editura Alfa, Bucureşti.
Pomenirea 1989. *Pomenirea Preacuviosului Părintele Nostru Macarie Râmleanul*, în traducerea lui Dosoftei, text îngrijit şi comentat de Mihai Moraru, în I.C.Chiţimia, Stela Toma (coord.), *Crestomaţie de literatură română veche*, Institutul de Istorie şi Teorie Literară "George Călinescu", Vol II, Cluj-Napoca, Editura Dacia.
Sirul, Isaac1981.*Cuvinte despre nevoinţă*, în *Filocalia*, vol. X, traducere, introducere şi note de D. Stăniloaie, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române.
Stanciu-Istrate, Maria 1999. *Călătoria lui Zosima la Blajini*, în Ion Gheţie şi Alexandru Mareş (coord.), *Cele mai vechi cărţi populare româneşti în literatura română*, vol. III, Fundaţia Pentru Ştiinţă şi Artă, Bucureşti
Ştrempel, Gabriel 1975. *Contribuţii la cunoaşterea legendei Blajinilor*, în "Revista de istorie şi teorie literară", tom 19, nr.2, Bucureşti, Editura Academiei.

[6] cf. studiul lui Mihai Moraru, în Chiţimia, Toma 1989:130.

www.sufletoltenesc.ro

Turdeanu, Emil 1975. *La légende du prophète Jérémie*, în "Revue des Études Roumaines", XV, Paris.
Velculescu, Cătălina, Guruianu, V. 1997. *Povestea Ţărilor Asiei. Cosmografie românească veche*, ediţie de…, ilustraţii de Mihaela Dumitru, Bucureşti, Editura Vestala.
— 1999. *Fiziolog. Bestiar*, ediţie îngrijită de…., cu un excurs de Manuela Anton, Bucureşti, Editura Cavallioti.

Narratives Traditions integrating Romanian legends about *Blajins*
(Summary)

The article concern the narrative European and Romanian traditions based on the structure which combine elements as: a blessed land places in the vecinity of the Paradise, a religious group of people lead by a king with sacerdotal features, with a prestigious descendance and separated by the "other". The author found these elements within the large spread traditions regarding the Alexander the Great journey to Paradise, the Kingdom of the Priest John, the Saint Monk Zosima (in connection with the legends about the Recabites) and the hagiographic legend of Saint Macarie from Rome. The analysis tried to find how these traditions received concretness in the Romanian medieval oral and written culture.

www.sufletoltenesc.ro

LA ORIGINILE UNEI LEGENDE NAȚIONALE: BRÂNCOVEANU ŞI TRATATUL *DESPRE RAȚIUNEA DOMINANTĂ*

OVIDIU PECICAN

1. Nicolae Iorga despre *Biblie* în Evul Mediu românesc

Într-una din cele mai frumoase cărți ale sale, Nicolae Iorga s-a ocupat de impactul lecturilor biblice asupra românilor, în Evul Mediu. Savantul era convins că societatea medievală a preferat individualismului tipizarea.

Ei bine, o carte care are avantagiul de a 'fasona' pe fiecare cam în acelaşi fel, o carte care, pe lângă acestea, în ea însăşi are însuşiri superioare de frumusețe şi, în sfârşit, dar nu cel din urmă motiv, ca însemnătate, o carte ce nu este de fapt decât rezumatul unei întregi literaturi, poate să satisfacă toate nevoile literare ale unei societăți începătoare. Această carte este Biblia (Iorga 1985:29).

Drept urmare, Iorga continuă: *Cine dorea, în societatea românească din secolul al XV-lea, să cetească pagini în care să răsune ciocnirea armelor, în care scene teribile de tragedie să zguduie, în care să fie momente de înfrângere, în care să se simtă voința lui Dumnezeu intervenind în acțiunile omeneşti, nu avea nevoie de altceva: lua şi cetea* Cartea regilor. *[...]. Dacă era cineva, să zicem, în societatea românească de după 1400, care nu dorea nici evenimente războinice şi nici strigăte de acestea de pasiune din pustia Arabiei, cum se întâlnesc în Cântarea Cântărilor, ci voia să audă despre legătura omului cu divinitatea, despre marea durere şi marea speranță, despre aşteptarea supremă, despre înfrângerea trupurilor din care se ridică strigătele deznădăjduite de ajutor; atunci se ducea la* Psalmii lui David *[...]. Dar sunt şi amatori de înțelepciune pusă în formule, oameni cari doresc o filosofie elementară, în tonul minor, care este foarte deseori mai sensibil, mai general sensibil decât celalt. Atuncea se duc la ceea ce se numeşte Proverbele şi înaintaşii noştri, cari întrebuințau limba grecească sau limba slavonă, îndreptată după cea grecească, numeau Parimiile.*
Însă oamenii aceştia aveau şi lupte politice, erau amestecați în frământările societății contemporane, combăteau pentru un Domn, sau, alt grup de boieri, pentru alt Domn; oamenii aceştia stăteau cu glasul sau stăteau cu sabia asupra altora şi aveau nemulțămiri, care se cereau hrănite şi exprimate prin literatură. Ei bine, atuncea se duceau contemporanii lui Ştefan cel Mare sau ai lui Mircea

www.sufletoltenesc.ro

cel Bătrân la altă parte, foarte bogată, de un ton foarte variat, fiindcă acei oameni cari s-au exprimat prin această parte din Biblie nu aparţineau unui singur moment istoric, ci unor momente istorice deosebite, altei conştiinţi politice: atuncea se ducea spiritul combativ la profeţi.

Când era vorba de luptă fără cruţare, Isaia, acela care ar putea fi socotit ca un Eschile al literaturii evreieşti. Dar, când era nevoie de o notă de poezie mai adâncă, mai duioasă, Ieremia, care vorbeşte mai omeneşte, un fel de Sofocle evreiesc. Sau, când era în planul prozei simţirea lui, se adresa omul profeţilor celor mici, cari argumentează, raţionează, întocmai cum în literatura dramatică grecească se poate adresa cineva lui Euripide (Iorga 1986:30-32).

Nicolae Iorga descoperea, astfel, în Biblie, un soi de revelator sufletesc, un mediu de expresie literară în ambianţa căruia sufletul se reflecta în conformitate cu structura proprie. Reflectându-se la lumina Bibliei, sufletul se şi modela însă după sugestiile care îi veneau prin intermediul cărţilor sfinte. Era, practic, o descoperire asupra căreia vor reveni, din alte unghiuri, însă cu tot atâta temei, Carl Gustav Jung (Jung 1997)[1] ori Heinrich Zimmer (Zimmer 1994). Diferenţa între ceea ce spune Iorga şi ceea ce constată ceilalţi autori pomeniţi aici rămâne, totuşi, sensibilă. În timp ce Jung se interesează de structurile inconştientului colectiv care intră în rezonanţă cu textele literare şi în vreme ce Zimmer crede că asemenea texte depozitează fragmente ale memoriei colective codificate în simbol şi mit, Nicolae Iorga crede că relevanţa unor asemenea texte este de natură socială. Pentru istoricul român, oglinda textului biblic se umple de forme şi culori într-o societate tipizată, cum este cea medievală. În măsura în care norma timpului o dau valorile tipice, lecturile unei societăţi vor fi selectate dintre operele literare în care tipicul este bine reprezentat. Astfel, oferta Bibliei trebuia, pe de o parte, să răspundă unor nevoi iscate de realităţile epocii, iar pe de alta, să servească drept model unor comportamente sociale.

Iată de ce, în paginile care urmează, îndrăznesc să pun în conjuncţie prezenţa tratatului filosofic *Despre raţiunea dominantă* în Biblia lui Şerban Cantacuzino cu evenimentul morţii silnice şi atroce a lui Constantin Brâncoveanu şi a fiilor lui.

2. Un tratat filosofic păgân în Biblia de la 1688

Virgil Cândea a lămurit modul cum a ajuns să fie tălmăcit şi publicat în limba română primul text propriu-zis filosofic (Cândea 1979:172-214). *Despre raţiunea dominantă*, scrierea lui Pseudo-Josephus (sec. I d.Hr.), a fost tradusă de Nicolae Spătarul - cunoscut şi sub numele de Milescu - pe vremea când savantul se afla la Istanbul în calitate de capuchehaie, reprezentându-l deci oficial pe domnitorul Ţării Româneşti, Grigore Ghica (1660-1664). De fapt,

1 Carl Gustav Jung revine în nenumărate rânduri asupra acestei idei (Jung 1997).

www.sufletoltenesc.ro

cărturarul traducea pe atunci *Vechiul Testament*, dar ediţia biblică pe care o folosea (*Divinae Scripturis* 1597) cuprindea, pe lângă cărţile canonice, şi unele apocrife. Printre acestea din urmă s-a numărat şi *Despre raţiunea dominantă* - tradusă de Nicolae Spătarul cu titlul *Pentru sângurul ţiitoriul gând* -, singura apocrifă reţinută de versiunea românească.

La revizuirea tălmăcirii manuscrise a fostei capuchehaie, cărturarii care pregăteau viitoarea *Biblie a lui Şerban*, apărută, se ştie, abia la 1688, au păstrat în corpusul astfel elaborat şi micul text al lui Pseudo-Josephus. După părerea lui Virgil Cândea, faptul nu este o eroare a prelatului grec Ghermano Nyssis, a stolnicului Constantin Cantacuzino, ori a altuia dintre membrii echipei ce se străduia să asigure acurateţea traducerii. Ei nu ignorau, desigur, caracterul profan al lucrării. Includerea ei în *Biblia lui Şerban* se datorează atracţiei filosofice şi etice exercitate de operă asupra lor.

Despre raţiunea dominantă pune problema dominării pasiunilor, temă care nu era nouă, dar care aici era rezolvată în limitele personalităţii umane, prin intervenţia raţiunii şi nu, în manieră medievală, prin intervenţii miraculoase. Exemplificând acest mesaj stoic prin pilda celor şapte tineri - împreună cu mama şi dascălul lor - care se opun tiranului Antioh al IV-lea, preferând să moară decât să-şi renege credinţa, Pseudo-Josephus[2] găsea, în cazul intelectualilor din Ţara Românească, un teren deja sensibilizat. În acel moment, ca şi în întreaga perioadă de când ţările române erau silite să graviteze în sfera otomană, rezistenţa la opresiune - mai cu seamă în formula refuzului de a-şi trăda propria credinţă - era o temă pe care însăşi viaţa de zi cu zi o impunea cu prioritate atenţiei românilor. Îndemnul turcesc la părăsirea "legii strămoşeşti", a credinţei creştine, făcuse victime ilustre, precum Iliaş Rareş la 1551, Mihnea Turcitul la 1591, alţi Basarabi şi Muşatini (precum Mehmet-beg, ruda lui Neagoe Basarab). Existau, însă, şi cazuri de martiri ai credinţei, precum Sfântul Ioan Românul, spânzurat la Istanbul în 1662, pentru că refuzase convertirea la Islam. În anul acestei drastice execuţii, Nicolae Spătarul era în capitala otomană, ceea ce nu exclude ca el să fi tradus tratatul *Despre raţiunea dominantă* sub impresia evenimentului la care, poate, asistase el însuşi. În orice caz, în acest context, opera întrunea condiţiile unei bune receptări în mediile româneşti. Dar, fără îndoială, că nu lipsea nici intenţia didactică: elita cărturărească propunea aici un model publicului mai larg, alcătuit din preoţi şi credincioşi laici, receptorii - pe calea lecturii ori ascultând cuvântul celor care ştiau citi - al mesajului biblic.

Nu s-a cercetat încă, din câte ştiu, impactul pe care l-a avut *Biblia* din 1688 asupra contemporanilor. În ce mă priveşte, cred însă că urmele primirii de care

2 Autorul antic găsise această pildă în relatarea lui Iason din A doua carte a Macabeilor, unde se evoca întregul context istoric al cotropirii Ierusalimului, în anul 168 î.d.Hr., de către sirieni (diadohii lui Alexandru cel Mare). Această schimbare de regim a fost urmată de o aspră opresiune militară asupra locuitorilor şi a inclus tentative de convertire forţată la modul de viaţă şi concepţiile greceşti. Urmare a fost răscoala macabeilor şi, după lupte înverşunate, izgonirea cuceritorilor.

www.sufletoltenesc.ro

s-a bucurat în rândul populaţiei din toate cele trei ţări locuite de români poate fi aproximat şi cu alte mijloace decât cele cantitative, cum ar fi numărarea şi localizarea exemplarelor rămase, studierea însemnărilor de carte, refacerea - unde este posibil - a întregului traseu parcurs, cu etapele sale în timp şi spaţiu. Dincolo de aprecierea cantitativă a situaţiei pot fi încercate şi evaluări calitative.

3. Istorie sacră, morală creştină stoică şi istorie modernă românească

Dintre textele cuprinse în *Biblia de la Bucureşti*, cel asupra căruia mă opresc aici este apocriful lui Pseudo-Josephus. El a cunoscut o anumită circulaţie printre români şi dincolo de circuitul pe care l-a presupus *Biblia* lui Şerban Cantacuzino. Urmând modelul acesteia, la 1795 Samuil Micu îl integrează în *Biblia de la Blaj*. Peste un secol şi jumătate, în 1854-1856, Filotei, episcopul Buzăului, continuă această tradiţie, făcându-i loc în ediţia biblică pe care o girează. Şi tot atunci, Timotei Cipariu îl menţionează în *Scienţia Sântei Scripturi* (Blaj, 1854), relevându-i proveniența necanonică şi amintind dubla lui publicare în limba română.

Tratatul *Despre raţiunea dominantă* a lui Pseudo-Josephus a putut marca în epocă publicul românesc la cel puţin două niveluri: unul este cel, să-i zicem, colectiv: în faţa opresiunii străine, Macabeii s-au ridicat la luptă şi, cu oricâte sacrificii, până la urmă au alungat invadatorul străin. Cel de al doilea este nivelul individual: el priveşte cazul celor şapte tineri care, împreună cu mama lor şi cu bătrânul Eleazar au respins şi promisiunile, şi ameninţările lui Antioh al IV-lea Epiphanes, regele Siriei, refuzând să aducă sacrificii zeilor păgâni.

În ceea ce priveşte primul nivel, aici morala bravurii, motivată de puterea credinţei, îşi găsea, în Ţara Românească, ilustrări fastuoase. Este de amintit, în această ordine de idei, revolta antiotomană iniţiată de Mihai Viteazul în contextul mai amplu al acţiunilor creştine patronate de Viena şi papalitate[3]. S-a vorbit în istoriografia noastră despre influenţa pe care a avut-o acest predecesor asupra altui domnitor al aceluiaşi stat sud-carpatic, Mihnea III Radu (martie 1658 - noiembrie 1659). Cum se ştie, acesta a înălţat şi el steagul revoltei contra turcilor, însă faptele lui au fost mai puţin glorioase decât ale lui Mihai. După uciderea creditorilor turci, chemaţi la Bucureşti (12 septembrie 1659), oastea lui Mihnea III Radu cucereşte Giurgiu şi Brăila şi arde Orşova, Nicopole şi Rusciuk).

Astfel de încercări, impuse, desigur, de greutatea dominaţiei străine şi posibile datorită personalităţii unuia sau altuia dintre voievozi, au fost endemice în spaţiul românesc, fie că este vorba de Ţara Românească, fie că în chestiune este Moldova. Aici, însă, încerc să argumentez altceva. Cred că întotdeauna în această epocă a unei modernităţi incipiente şi atipice - în raport cu Europa Occidentală - în luarea deciziei favorabile unor asemenea temerare încercări de

3 Pentru contextul european al epopeii unificatorului de la 1600, ca şi pentru interpretarea occidentală, ca parte a unui plan politico-militar mult mai vast (Braudel 1985-1986).

www.sufletoltenesc.ro

scuturare a jugului străin, a contat mult şi ideologia religioasă, nu doar cea formulată în termenii laicei raţiuni de stat. Or un text cum este ***Pentru singur ţiitoriul gând*** putea oferi suportul moral şi prestigiul religios necesar argumentării în favoarea unor opţiuni cum era cea a nesupunerii în faţa puterii străine constrângătoare.

4. *Pentru singur ţiitoriul gând* şi martiriul lui Brâncoveanu

La celălalt nivel, al exemplarităţii individuale, legenda morţii lui Constantin Brâncoveanu rămâne emblematică pentru ceea ce ar putea fi şi semnul unei influenţe livreşti asupra mentalităţii populare. (Înţeleg aici termenul popular nu în sensul de folcloric, ci ca unul ce înglobează diversele straturi şi medii sociale, în lung şi în lat, într-un fel sau altul, aşadar nediscriminând între boierime, populaţia târgurilor şi săteni.)

Există mai multe producţii poetice considerate de specialişti drept "cronici, povestiri versificate" (*** 1967), prelucrând o întâmplare istorică al cărei ecou a frisonat conştiinţele: uciderea lui Constantin Vodă Brâncoveanu şi a fiilor săi, împreună cu sfetnicul lui apropiat Ianache, la 15 august 1714. Ar fi vorba, mai întâi, de *Istoria lui Costandin vodă Brâncoveanu*, păstrată în opt copii (dintre care cinci datează din secolul al XVIII-lea, iar celelalte trei din veacul următor). Dar tot aici trebuie amintit şi cântecul de jale al unui versificator ardelean - poate preotul Pavel Popovici din Diesig - care, la 1813, îl plângea pe voievod într-o altă formulă decât cea acreditată de tradiţie. În această viziune, Brâncoveanu era regretat ca unul ce ar fi vrut să-i scoată pe români din robia turcilor, aşadar ca luptător pentru libertatea lor naţională, şi nu pentru virtuţile sale morale, de păstrător al credinţei creştine. De altfel, nici *Istoria...* nu celebrează în Brâncoveanu pe martirul creştin. Voievodul este evocat de autorul anonim pentru a relua, mai convingător decât alte figuri, şirul ilustrărilor posibile la motivul baroc al lui *fortuna labilis*.

Este limpede că aceste prelucrări ale faptelor dramatice, care marcaseră prin cruzimea lor finalul domniei lui Brâncoveanu, se datoresc unor cărturari mărunţi, cu oarecare cultură literară. Aşa se explică accentele: când politic, când de mai largă viziune asupra lumii şi vieţii imprimate poveştii voievodului.

Esenţială rămânea însă imaginea populară asupra cauzei morţii domnitorului şi pe ea o cunoaştem din poeziile anonime ce figurează în repertoriile folclorice. "Brâncoveanu Constantin/ Boier vechi şi domn creştin" nu putea muri - ca reprezentant al boierimii româneşti autentice, crescută în respectul sacru al credinţei ortodoxe - decât pentru că refuzase convertirea: *"De-ţi mânca şi pielea mea/ Să ştiţi c-a murit creştin,/ Brâncoveanu Constantin!"*. Acesta este sensul primordial păstrat de memoria mulţimilor şi, fără îndoială, imaginea sa de martir în lupta pentru credinţă îşi datorează ceva din amplitudine şi felului cum a izbutit lucrarea *Despre raţiunea dominantă* să îşi insereze mesajul în conştiinţe.

www.sufletoltenesc.ro

Cât de eficient acţiona mesajul acesta etic de rezistenţă la opresiune (dar, mai cu seamă, la opresiunea religioasă) asupra românilor se poate constata dacă ţinem seama de modul în care versurile despre Brâncoveanu, aşa cum le întâlnim în folclor, au slujit de pretext alcătuirii unor scenete de teatru popular. Ioan Muşlea a semnalat - în 1944 - existenţa acestora, iar Horia Barbu Oprişan a publicat trei variante care se jucau de către minerii din Cavnic (Maramureş), în satul Crasna (Bucovina de Nord) şi în Dudaşu Schelei (Mehedinţi) (***1987). Toate cele trei variante erau performate încă în prima jumătate a secolului nostru, iar cea adusă în Mehedinţi - de un refugiat bucovinean, în 1940 - este rezervată serii ajunului de Crăciun, alături de colinzi şi Irozi. Ca o încununare a valorizării pe linie religioasă a morţii lui Brâncoveanu este de menţionat acţiunea de sanctificare a voievodului întreprinsă de Biserica Ortodoxă Română, în vara anului 1994.

Cum pietatea populară a secolului al XVIII-lea românesc s-a hrănit, prin intermediul preoţilor şi al diecilor, cu învăţătura biblică răspândită de ***Biblia lui Şerban*** în toate provinciile româneşti, şi cum drama sfârşitului lui Vodă Brâncoveanu găsea deja, într-o oarecare măsură, conştiinţele gata pregătite pentru o receptare sensibilă a mesajului pe care îl transmitea[4], sunt tentat să văd în difuzarea extraordinară a producţiilor despre finalul Brâncovenilor şi un efect al circulaţiei printre români a tratatului *Despre raţiunea dominantă* în Biblia de la 1688.

Introdusă în corpusul textelor sacre de către nişte cărturari sensibili de-acum şi la alte argumente decât cel al intervenţiei divine, scrierea lui Pseudo-Josephus era propusă cititorilor în primul rând ca o carte de înţelepciune, de edificare morală. Nu este de mirare că, găsind ecou în cutia de rezonanţă a vieţii din acel moment istoric prin martiriul lui Brâncuşi, mesajul său va îmbrăca straiele cântecului despre acest domnitor, ajungând, pe la 1759, să fie utilizat de Sofronie din Cioara în lupta lui religioasă împotriva prozelitismului greco-catolic în Ardeal. Se cunoaşte acest lucru pentru că o copie a sa a rămas printre filele materialelor de propagandă îndreptate împotriva unirii cu Roma, adunate de generalul austriac Bukow, organizatorul represiunii ortodoxe din Transilvania şi dărâmătorul de biserici româneşti.

---

4 Violeta Barbu ("Locuri ale memoriei: panegiricele dedicate lui Constantin Brâncoveanu", în In honorem Paul Cernovodeanu, Bucureşti, Editura Kriterion:377-393. 1998), analizează imaginea acestui domnitor în panegirice. Aportul este util discuţiei de faţă pe două liniamente. Mai întâi, el permite înţelegerea subtextului ideologic al contribuţiilor cărturăreşti cu privire la domnitor: anume, imaginea domnitorului ca imago Dei. Apoi, prin tocmai acest fapt - de natură să arate încă o direcţie din care se percepea dimensiunea sacră a domnitorului -, se poate stabili cât de diferită, şi cu ce mijloace, era reflectarea lui Brâncoveanu propusă şi circulând la nivelul elitelor cărturăreşti de cea posibil de regăsit la niveluri sociale mai modeste. Concluzia care rezultă de pe urma demersului este că distanţa dintre cele două niveluri de percepţie nu este tranşantă, ci de nuanţă. Atât elitele, cât şi categoriile mai ample şi mai modeste, continuă, la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începuturile celui următor să poarte discuţia despre domnitor în termenii exemplarităţii creştine şi într-un orizont foarte legat de categoria sacrului.

www.sufletoltenesc.ro

BIBLIOGRAFIE:

Barbu, Violeta 1998. "Locuri ale memoriei: panegiricele dedicate lui Constantin Brâncoveanu", în *In honorem Paul Cernovodeanu*, Bucureşti, Editura. Kriterion.
Braudel, Fernand 1985-1986. *Mediterana în timpul lui Filip al II-lea*, Bucureşti, Editura Meridiane, vol. 1-6, 1985.
*** 1984. *Brâncovenii. Teatru popular*, ediţie Horia Barbu Oprişan Bucureşti, Editura Minerva,
Cândea, Virgil 1979.*Raţiunea dominantă*, Cluj, Editura Dacia.
*** 1967. *Cronici şi povestiri româneşti versificate (sec. XVII-XVIII)*, Bucureşti, Editura Academiei.
***1597. *Divinae Scripturis nempe Veteris et Novi Testamenti omnia graece*, Frankfurt, ediţie îngrijită de Franz Junius şi Frederic Sylburg.
Iorga, Nicolae 1985. *Istoria literaturii româneşti. Introducere sintetică*, Bucureşti, Editura Minerva.
Jung, Carl Gustav 1997.*Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu*, Bucureşti, Editura Teora.
Zimmer, Heinrich 1994. *Regele şi cadavrul*, Bucureşti, Editura Humanitas.

Aux origines d'une légende nationale:
Brâncoveanu et le traité "Sur la raison dominante"
(Résumé)

*L'auteur essaie d'offrir une nouvelle perspective de recherche sur les rapports établiés entre la culture des élites et la culture populaire, par le biais de la diffusion des modèles culturels. L'objet d'étude est représenté par la signification de l'intrusion d'un traité philosophique païen (**Sur la raison dominante*** de Pseudo-Joséphe-Ier siècle p.Cr.*) dans le texte de Bible, edité à Bucarest (1688). L'explication d'un tel geste doit être cherchée dans le soustexte idéologique des contributions culturelles (littéraires mais, aussi, iconographiques) appartenant surtout aux membres de l'élite politique mais qui tiennent compte de grands traits de la mentalité collective (telle la religiosité, l' opposition chrétien/turque), ce qui leur assûre une réception plus large dans le contexte historique.*

www.sufletoltenesc.ro

Despre profilul omileticii funebre transilvănene la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX

MARIUS ROTAR

"O, spirit uman, cât eşti de minunat ! Cât de divin eşti în esența ta ! Recoltezi moarte şi drept răsplată semeni visul vieții eterne. Pentru a-ți răzbuna nenorocirea, populezi universul cu un Dumnezeu atotiubitor"

Johan Bojer (1872-1959)

Dintre toate tipurile de surse ce pot ajuta la reconstituirea discursului religios asupra morții în Transilvania, la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, omiletica funebră constituie, cred, cel mai veridic material ce poate sta la baza înțelegerii şi explicitării conduitei adoptate în mediul clerical şi, de aici, înspre palierele extinse ale comunității, ocazionate de "viitorul ultim". Astfel, datorită caracterului practic, subînțeles, al omileticii funebre, se poate mult mai uşor înțelege toată aceea afirmație aparținând lui Dominique Julia ce vorbeşte despre un du-te vino continuu care subzistă ca şi reacție între fenomenele religioase, poziția individului în interiorul societății şi sentimentele religioase ale acelui individ (Julia 1974:184). Oricum discuția se poziționează înspre locul şi rolul omileticii funebre în întreg ritualul funerar şi, mai mult decât atât, a importanței acesteia în ruptura/dispersia/angoasa ce o provoacă comunității dispariția unui membru al său. Aşadar, ca şi o trăsătură constantă şi esențială, rolul omileticii funebre se desenează în cercurile concentrice trasate de un deces ca şi răspuns la o asemenea întâmplare, cu evidentă funcție de a linişti, orienta şi chiar de a corecta. O atare situație impune prin forța împrejurărilor un cert aspect mobilizator şi moralizator deopotrivă, metamorfozându-se în unul dintre cele mai eficiente mijloace de transpunere şi întărire a unui discurs. Altfel spus, în dispersia provocată de moarte, omiletica funebră joacă rolul de pilon în recompunerea unui peisaj sărăcit prin plecarea unui membru al grupului, fiind însă orientată înspre ceilalți "supraviețuitori" (în principal, mediu apropiat defunctului), ceea ce denotă din nou esențialitatea problematicii.

Moartea poate fi considerată un cadru extrem de propice de manifestare a unei acțiuni persuasive şi această ipoteză se verifică prin aceea că unul dintre cele mai proeminente aspecte ale "viitorului ultim" este potențialul său impact emoțional, intens focalizat, asupra "supraviețuitorilor". Se poate exprima, la

www.sufletoltenesc.ro

nivelul persoanei, prin durerea separării de cel iubit, realizarea că decedatul nu se va mai bucura de fructele vieţii, neprevăzutul întâmplării sau, de pildă, durerea ce se transformă în furie la decesul cuiva apropiat ori frica de cadavru ca şi viitoare, inevitabilă condiţie (Metcalf, Huntigton 1991:43). Oricum, nu este vorba despre o planare la nivelul persoanei, întrucât predica de înmormântare nu se adresează unei singure persoane, ci, în mod esenţial, unui ipotetic grup mai restrâns sau mai extins la o ceremonie funerară în funcţie de "mărimea" decedatului. Astfel, acest grup este, sociologic vorbind, o punere în comun a imaginilor interioare şi a angoaselor participanţilor. Mai mult, el este un loc de provocare a imaginilor, caracteristică evidentă a unei întâlniri/vieţuirii comune a indivizilor ce constituie grupul, frământaţi de la dorinţe şi temeri până la emoţii, unde fundamentală rămâne naşterea, continuitatea ideii de unitate ce asigură trăinicia sau siguranţa grupului (Anzieu 2001:536-541).

Avem de-a face, în cazul discursului religios, prin intermediul omileticii funebre, cu cea mai "instituţionalizată" formă de alinare a durerii provocate de respiraţia imediată a morţii şi a degajării speranţei. Alături de doliu şi de alte chestiuni săvârşite pentru un defunct, pe un interval mai lung sau mai apropiat de momentul cheie ce-l produce [moartea-n.n] (Thomas 2001:121-127), omiletica funebră se mai poate integra în ceea ce A.R. Radcliffe Brown numea "obiceiuri ceremoniale". Prin intermediul acestora societatea acţionează direct asupra membrilor săi, prin variate tipuri de discurs, şi păstrează vii în mintea lor un sistem sigur al sentimentelor. Fără aceste sentimente societatea/grupul n-ar exista şi ar fi afectată intrinsec organizarea socială, neputându-se controla emoţii sau frica (Metcalf, Huntigton 1991:47). Putem aşadar discuta despre o terapeutică a morţii, vehiculată în acest caz de un discurs religios (omiletică funebră), bazată pe o serie de elemente intersectate: stimularea integrării sociale şi eliberarea de izolarea pe care, ipotetic, moartea ar putea-o produce, reacţia tip oglindă sau procesele propriu-zise de comunicare şi interdependenţă (Kaes 2001:507).

După cum am mai spus-o şi cu altă ocazie (Rotar 2002:83-96) marea problemă care apare în momentul când se uzitează acest tip de sursă, în decriptarea unui discurs/atitudini faţă de moarte este faptul că există, după părerea noastră, un dezechilibru evident la nivelul materialului edit şi inedit pe care se desfăşoară ancheta. În termeni concreţi, se poate remarca faptul că în perioadă avem de-a face cu o adevărată "explozie" a manualelor de omiletică funebră, particulare sau integrate în lucrări mai generale ce propun predici pentru o multitudine de situaţii (botez, căsătorie, hirotonisire, sfinţiri de cimitire sau biserici sau moarte). Aceste surse le vom considera ca fiind materialul edit sau teoretic al omileticii, pe de o parte[1], iar pe de altă parte, materialul inedit sau predica pratică/rostită la o înmormântare. Astfel, acel dezechilibru despre care vorbeam înclină balanţa spre manualele de omiletică funebră în dauna materialului inedit, mai mult sau mai puţin din motive obiective, şi păstrat în

[1] Este impropriu chiar şi conceptul de ***edit*** deoarece aceste manuale sunt unele care până acum nu au fost supuse unei analize detaliate şi, implicit, sunt puţin cunoscute

www.sufletoltenesc.ro

marea majoritate a cazurilor doar în situația morții unor personalități (nivel elitar). Dar, considerând că omiletica funebră a timpului răspunde unui orizont de aşteptare, credem că este un termen prea facil a discuta în cheia oferită de către conceptul de mentalitate colectivă, dincolo de persuasiunea subînțeleasă a predicii în sine. Manualele de omiletică funebră ale perioadei sunt în marea lor majoritate, dacă nu în totalitate, adresate preoților, iar acest lucru impune prudența în analiză întrucât între ansamblul discursiv ce produce discursul religios asupra morții, vehiculat prin omiletica funebră, şi cei mulți cărora până la urmă le este adresat mesajul ("supraviețuitorii" defunctului) există o instanță, în speță preotul obişnuit sau nu, ce reproduce *in extenso*, modifică, îmbunătățește, deformează sau sărăceşte mesajul central prin/pentru adaptare.

Discuția rămâne la fel de deschisă şi de dificil de purtat în condițiile în care în ecuație intervin şi alte elemente ce suprapun nivelurile discursului, îngreunând înțelegerea. Printre acestea ar fi întrebarea dacă pot fi considerate manualele de omiletică funebră a timpului ca traducând un discurs oficial sau non oficial religios asupra morții în situația existentă, când preoții obişnuiți sunt îndemnați a se abona/ a achiziționa diferite asemenea producții prin circulare venite de la forurile superioare[2]. O cercetare viitoare asupra unei asemenea chestiuni ar putea să stabilească cum şi în ce proporție producții de acest gen (manuale de omiletică funebră) s-au răspândit şi care, corelate cu materialele inedite privind în sine predicile de înmormântare susținute de preoții din cele mai "periferice" locuri, ar demonstra faptul dacă sau nu se răspândeşte în perioadă un model de predică funebră. Esențiale sunt pentru această ultimă direcție protocoalele de vizitațiuni canonice ce cuprind între rubricile lor şi de ce cărți de cult dispune o parohie alături de alte elemente ce urmau a fi cunoscute, cum ar fi, de pildă, relațiile preotului cu enoriaşii sau starea cimitirului. În cazul predicilor aplicate/rostite în situația de deces a unor personalități fundamentală este, tot în aceiaşi cheie, urmărirea răspândirii albumelor comemorative, ca în cazul *Albumului Bunea* (1910)[3]. Oricum, aceste albume comemorative, cum ar fi albumul (*Albumul Bunea*) pe care l-am amintit, cuprind între paginile lor totalitatea reacțiilor în cazul decesului unei personalități, de la cuvântările funebre laice şi religioase până la scrisori,

[2] Ne limităm la un singur exemplu: o circulară expediată înspre parohii de la Vicariat prin care preoții sunt îndemnați a se abona şi achiziționa predicile de înmormântare ale lui Ioan Papiu. Dupa o perioadă de timp se primesc răspunsuri cum ar fi scrisoarea lui Petru Popp din Lugoj care trimite înspre acelaşi vicariat lista cu preoții care s-au abonat la lucrare (DJDAN, fd.*VgcH*, 373/21/1874, 284/1876).

[3] Într-o scrisoare expediată de Academia Teologică din Blaj împreună cu Societatea de lectură a studenților teologi din Blaj, Ion Inochențiu Micu îndeamnă la achiziționarea *Albumului Bunea* (1910), urmînd a se preciza extrem de clar scopul acestuia: "venitul curat [rezultat din vânzarea lucrării- n.n.] se va întrebuința pentru ridicarea unui monument la mormântul lui Augustin Bunea". Apare, tot în aceiaşi scrisoare, o listă disponibilă a posibililor abonați. Urmărirea analitică a chestiunii ar putea arăta în ce măsură acest apel a avut efect şi, mai mult, ce impact a avut decesul asupra comunității româneşti dinTransilvania (DJAAN, fd. *AtgcB*, 2/1909-1910, f.1).

www.sufletoltenesc.ro

telegrame de condoleanţe, reacţii în presă, fotografii sau, chiar, enunţarea a ceea ce s-a scris pe panglicile coroanelor trimise la înmormântare.

Privind lucrurile strict din perspectiva clericală, rolul omileticii funebre ne apare ca fiind unul extrem de clar şi nediferenţiat de cele expuse până acum. Astfel, omiletica funebră este *disciplina teologiae practice* unde se expun sistematic metodele şi procedeele prin care preotul îşi compune şi expune predicile în faţa credincioşilor, având ca şi obiect principal învăţăturile dogmatice, morale şi catehetice creştine a căror propovăduire constituie una dintre principalele misiuni ale Bisericii. Ţine inclusiv sau în primul rând de retorică şi are un nedisimulat caracter pedagogic (Petrescu1977:9-19) iar, în cazul nostru, situaţia este cu atât mai mult pusă în valoare, cu cât moartea degajă, prin multiplele sale reverberaţii, cea mai subtilă formă de educaţie religioasă directă. Lucrurile sunt neschimbate, deoarece şi atunci, ca şi acum, printre îndatoririle de frunte ale preotului se numără şi aceea de a predica în fiecare duminică şi la diverse evenimente, inclusiv când este vorba despre decesul cuiva.

Omiletica în sine, şi, implicit, cea funebră, nu este o chestiune în mare parte originală, bazându-se pe reluări de teme, ce lasă în aparenţă impresia unui imobilism. În perioada avută în vedere, în termeni similari vorbeşte şi Ioan Raţiu care aduce în discuţie modelele posibile de predici unde "(…) *potu afla preoţii vorbirile cele plene de învеţiătură*". Printre aceste modele se numără, de pildă, cele oferite de către "*S. Basiliu, Joane Christomu, Gregoriu Nazianzenul, Nissenulu şi Cirilu Jerusalimitenulu (…), S.Ambrosiu, S. Augustin, ss. Pontifici Leonu şi Gregorie celu Mare (…), ss. Bonaventur'a şi Bernardu (…), Paulu Segneri, Fenelonu, Bossuet şi Bourdaloue (…) şi alţi predicatori de renume, între cară la noi a escelatu Petru Maior, er' in presente lucră în acestă direpţiune şi se distingu: Justinu Popfiu (…) Joannu Papiu şi Nicolau Negruşiu (…)*" (Raţiu 1877:627).

Despre necesitatea ca preotul să predice cu diverse ocazii şi să catehizeze (implicit se subliniază astfel importanţa acordată omileticii funebre) se vorbeşte şi într-o circulară expediată din Gherla către dioceza din jur, ca urmare a Şedinţei Consistoriale ţinute la 7 octombrie 1879. Cât priveşte introducerea la prezentarea acestei circulare, Tit Bud o leagă de cuvintele Sf. Augustin ("*vai mie de nu voi predica*"), arătând că aceasta este "*datorinţi'a cea de frunte a preoţiloru (…) de a vesti cuvintulu lui Domnedieu, şi a se folosi de totă ocaziunea* [inclusiv de decesuri - n.n.] *pentru a îndemna pe credincioşi la păzirea porunciloru lui Domnedieu, la vieţia morală (…)*[pentru ca să nu- n.n.] *lunece pe cărările necredinţei*". Circulara pomenită nu accentuează rolul morţii în tot acest proces, în mod direct, ci pune problema mântuirii sufletului într-un scenariu care respectă traseul unei acţiuni concertate asupra Bisericii şi implicit asupra credincioşilor. Astfel, enunţul capătă valoare de simbol: "*Inamiculu mântuirei sufleteloru adeseori îndemna spre neascultare de învieţieturile sântei maicei Băserice catolice şi spre depărtarea dela credinţi'a (…) catolică, afară de care nu este mântuire, şi astfeliu se tulbură liniscea, pacea sufleteloru*". Aici

www.sufletoltenesc.ro

intervine rolul esențial al preoților care, pe un ton imperativ, subsumat naturii circularei în sine (bazată pe conceptul de putere), sunt îndemnați să "(…) *grijiți de măntuirea sufleteloru încredințiate păstoriei vostre (…) premergandu cu esemplu bunu*". Totodată, preoții trebuie să întocmească o listă cu ceea ce au predicat şi catehizat şi cu ce ocazie au făcut acest lucru, la care se adaugă îndemnul pentru protopopi ca atunci când fac vizitațiuni canonice să verifice chestiunea (Budu 1883:92-93).

În mod analog lucrurile se petrec în mediul ortodox unde Andrei Şaguna subliniază printre drepturile şi îndatoririle preotului, pe lângă cele privind obligația de a " *I spovedui, cumineca şi îngropa pe parochianul seu* (…)", şi cele ce se referă la "*a propovedui parochienilor sei cuventul lui Dumnedeu în dilele de Dumineci şi serbători* [inclusiv cele legate de moarte, se subînțelege-n.n.], *a ținea catechisația cu tinerimea adultă în biserică, er' cu cea şcolară în şcoală*". La fel ca şi în cazul lui Ioan Rațiu se recomandă preoților ortodocşi "(…) *la cetirea cărțiloru numai a celor sfinte, ca a unora, care perfecționează mai deaproape pe preoți (…) şi la care (…), trebue să alerge în casurile de îndoială*" (Şaguna1885:148, 142-143).

O altă chestiune ce se transpune într-un alt obstacol în analiza omileticii funebre a perioadei este necesitatea analizei pe termen lung a acestei problematici. Aşadar, la sfârşit de secol XIX şi începutul secolului XX, putem considera că omiletica funebră în Transilvania are deja o tradiție regăsibilă în ambele medii, ortodox şi greco-catolic, ceea ce demonstrează o anumită continuitate în cultivarea acestei direcții[4]. Mai mult, pe lângă tradiția despre care vorbeam, apar, în perioada avută în vedere, inclusiv preocupări de analiză a acestui domeniu (Tulbure 1908), care, pe viitor, se vor situa într-un crescendo, subliniind influențe, coincidențe şi chiar plagieri după producții sau autori clasici în domeniu (Comşa1921, Georgescu 1928:13-22, Brânzeu 1944, Lupaş 1957, Protase 1973). Pe viitor va fi nevoie de un soi de „arheologie" capabilă să decripteze în durata mai lungă ponderea elementelor, originile sau nu, în cazul omileticii funebre transilvănene. Din acest punct de vedere, la noi analiza problematicii s-a focalizat în marea ei majoritate pe secolele XVII-XVIII, în ciuda faptului că, spre exemplu, după a doua jumătate a secolului al XIX-lea avem de-a face cu o adevărată explozie a domeniului care are la bază mai multe explicații[5]. Pe traiectoria enunțată întreprinderea noastră este, până la urmă, o încercare de inventariere, în principal a unor asemenea lucrări în perioadă (la

[4] Într-o rapidă privire nu pot fi omise o serie de lucrări integrabile domeniului omileticii funebre ce coboară până spre secolul al XVII-lea, cum ar fi: Ioan Zoba din Vinț *Sicriul de Aur* (1683), ediție îngrijită şi studiu introductiv de Anton Goția, Bucureşti, 1984, Samuil Clain, *Propovedanii la îngropăciunea omenilor morți*, Blaj, 1784, Petru Maior, *Propovedanii la îngropăciunea omenilor morți*, Buda, 1809; Idem, *Didahii adeca învățături pentru creşterea fiilor la îngropăciunea omenilor morți*, Buda, 1809; Idem, *Predici sau Învățături la tote Duminicele şi Sărbătorile anului, editate acum întăia dată cu litere latineşti după ediția din Buda, 1809, de Dr. Elie Dăianu, Cluj*, 1906, ş.a.m.d.

[5] Tangențial, de pildă, problematica omileticii, regăsibilă în secolul al XIX-lea şi începutul secolului XX, a fost atinsă la Radosav (1997:144 -195)

www.sufletoltenesc.ro

care se vor adăuga câteva predici de înmormântare „rostite"), dublată de o analiză a temelor/reprezentărilor/imaginilor vehiculate în asemenea producţii ce ar putea da un profil a omileticii funebre a acelor timpuri. În orice caz, în principal, în momentul în care discutăm despre un discurs asupra morţii, fie şi el religios, avem în vedere conceptul de reprezentare, devenit după Carlo Ginzburg aproape unul la modă (Ginzburg1991:1219-1230), mai ales în ultima perioadă.

Aşadar, în analiza omileticii funebre transilvănene a sfârşitului de secol al XIX-lea, considerăm că este necesar să se ţină seama de nu mai puţin de patru elemente pentru o cercetare rezonabilă, cu privirea aţintită şi spre alte domenii ce pot veni cu un plus explicativ, capabil să aerisească înţelegerea. În primul rând este vorba despre modelul biblic pe care se va construi predica propusă (plus contribuţiile sfinţilor părinţi, „clasici" în domeniu), în al doilea rând contribuţiile altor autori, şi ei „clasici", dintr-o perioadă mai mult sau mai puţin apropiată de cea cercetată – inclusiv din spaţiul transilvănean, în spiritul tradiţiei pe care am enunţat-o; în al treilea rând elementele noi, posibile, ce apar acum, şi care denotă specificitatea perioadei, provenind din alte tipuri de discurs decât cel religios asupra morţii (laic sau ştiinţific, spre exemplu) şi, în fine, dar nu în ultimul rând, ci, probabil, în prima linie a investigaţiei, comparaţia între cele două medii confesionale de producere a acestui tip de discurs – dacă sau nu există diferenţe, dacă apar interferenţe ş.a.m.d.

Se poate proceda la o împărţire/segmentare a predicilor în mai multe părţi corespunzătoare modului de adresare, introducerii, temei propriu-zise (de la enunţ la organizarea ei), tratării temei şi, în final, a încheierii/conluziilor trase. Dacă integrăm domeniul în teritoriul retoricii apare, în mod similar, o segmentare a predicilor de înmormântare corespunzătoare invenţiei unde locutorul dispune de topică (traduce o anumită paradigmă în percepţia morţii plus asupra destinului şi biografiei creştine) (Radosav 1997:172), esenţială pentru legătura între subiectul dat şi ansamblu de locuri (acestea la rându-le sunt de două tipuri – comune – utile la orice profil de subiect, şi specifice – valabile doar pentru o unică formă). Segmentarea continuă cu dispoziţia (exordiu, naraţiune, confirmaţie, peroraţie), elocuţie (se referă la dimensiunea estetică – corectitudine gramaticală, alegerea cuvintelor, figuri de stil, plus cele trei genuri de stil corespunzătoare subiectului sau cauzei – umil, mediu, sublim), reţinerea discursului/predicii (formând arta memoriei – principiul întipăririi în memorie a unor serii de locuri, în cazul de faţă cadavrul, cimitirul, mormântul etc., sau imagini de unde, în momentul efectiv al producerii discursului, locutorul extrage din „mintea" auditoriului ipotetic locurile mentale ce în prealabil le-a fixat) şi, în sfârşit, acţiunea discursului (reglare voce, gesticulaţie etc.) (Ducrot, Schaffer 1996:113-114).

Operaţiunea cuprinde în sine două operaţiuni la un nivel general şi particular deopotrivă: inventarierea corpusului într-o adunare a datelor cantitative iar, pe de altă parte, iscodirea câtorva texte considerate ca jaloane semnificative pe curba ipotetică de evoluţie (Chartier 1997:141). Astfel, putem

www.sufletoltenesc.ro

vorbi în perioadă, după cum am mai subliniat, despre existența „manualelor" de omiletică funebră ce nu cuprind, aşadar, o particularizare în cazul decesului cuiva. Asemenea producții încercă să acopere o multitudine de situații, elocvente în perioadă fiind pe o atare direcție, de pildă, pentru mediul greco-catolic, o lucrare aparținând lui Ioan Papiu[6], sau, pentru mediul ortodox, în aceeaşi cheie, o lucrare aparținând lui Titus Vespasian Gheaja[7]. Dacă observăm cuprinsul acestor două lucrări, semnificative pentru că apar în acelaşi an şi provin din medii confesionale diferite, cu toate că puteam alege şi alte asemenea producții pentru segmentul temporal de până la primul război mondial, se poate lesne observa împărțirea temelor/predicilor propuse pe variate situații ce accentuează diferitele etape ale vieții, starea socială, nivelul de pregătire al defunctului, cauza propriu-zisă a morții sau, în fine, accentul mult mai puternic pus pe cazurile/predicile propuse pentru o înmormântare în situația bărbaților decât a femeilor. Oricum, faptul că se alocă spații pentru posibilele predici de înmormântare în cazul femeilor demonstrează o creştere a nivelului importanței acestora în viața comunității din respectiva perioadă. La nivelul predicilor „rostite" se vor observa la nivel edit realizările lui Augustin Bunea (Bunea 1903), pentru mediu greco-catolic, iar pentru mediu ortodox, Zaharia Boiu (Boiu 1889) sau Matei Voileanu (Voileanu 1902:82-111). Cu toate că aceste

[6] Joannu P.Papiu, *Cuventări funebrăli seau la casuri de morte*, Gherla, MDCCLXXV, 164 p. (redăm spre exemplificare întreg cuprinsul lucrării, cu specificarea că fiecare predică propusă de autor are şi câte un scurt rezumat : I. *La mortea unui teneru*, pp.1-9, II. *La mortea unei feciore*, pp.10-17, III. *La mortea unui teneru, carele a suferitu în bola*, pp.18-26, IV. *La orice mortu în etate*, pp.27-36, V. *La mortea unui betrânu onoratu pentru vertuți*, pp.37-43, VI. *La ori ce mortu în etate*, pp.44-50, VII. *La ori ce mortu în etate*, pp.51-60, VIII. *La ori ce mortu*, pp.61-70, IX. *La moartea unei femei vertuoase*, pp.71-80, X. *La mortu, carele a fostu creştinu evlaviosu*, pp.81-89, XI. *La mortu, care s'a ostenitu multu în lume*, pp.90-99, XII.*La ori ce mortu în etate*, pp.100-107, XIII. *La mortu, carele a suferitu multu*, pp.108-115, XIV. *La mortea unui pruncu micu*, pp.116-120, XV. *La ori ce mortu in etate*, pp.121-127, XVI. *La mortu seau morta, care a trasu multu în suferintia şi în bolă indelungata*, pp.128-136, XVII. *La mortea unui bărbatu, carele a fostu activu*, pp.137-144. În final lucrarea cuprinde iertăciuni la înmormântări, la rându-le segmentate pe diferite grade de rudenie sau nu ale defunctului sau a stării sale, XVIII. *Iertațiuni la înmormentări*, pp.145-164

[7] Titu Vespasianu Gheaja, *Anghi'a creştină, seu cuventări funebrăli pentru diferite casuri cu privire la etate, secsu sâ stare sociale*, Sibiiu, 1875, 156 p. (Cuprins : 1. *La înmormentarea unui tată de familia*, pp.7-15, 2. *Cuventu funebru generalu*, pp.16-22, 3. *La mortea unui fiu orfanu de parinți*, pp.22-28, 4. *La înmormentarea celui ce au moritu cu morte grabnică*, pp.29-36, 5. *La înmormentarea unui'a, carele au moritu cu o morte grabnică*, pp.36-44, 6. *La înmormentarea unui om casatoritu*, pp.45-54, 7. *La înmormentarea unui clericu*, pp.54-61, 8. *La înmormentarea unei feciore*, pp.61-68, 9. *La înmormentarea unui fiiu seau fiice*, pp.68-74, 10. *La înmormentarea unui avutu seu om de bună stare*, pp.74-83, 11. *La înmormentarea unui omu cultu şî iubitoriu de virtute*, pp.83-90, 12. *La înmormentarea unui călugaru seu şi altui creştinu forte religiosu*, pp.91-99, 13. *La înmormentarea unui creştinu cărturariu*, pp.99-106, 14. *La înmormentarea unui betrânu*, pp.106-112, 15. *La înmormentarea unei veduve bătrane cu familia numerosă*, pp..113-121, 16. *La înmormentarea unui preotu*, pp.122-127, 17. La *înmormentarea unui pruncu micu, pp.128-134, 18. La înmormentarea unui plugariu necăjitu seu a unui servitoriu*, pp.134-141, 19. *La înmormentarea unei muieri tinere*, pp.141-155.

www.sufletoltenesc.ro

discursuri se vor rosti în marea lor majoritate în situaţia decesurilor unor personalităţi chestiunea nu una este generală[8].

Analiza de conţinut a omileticii funebre debutează cu urmărirea formulei de adresare, importantă deoarece se constituie ca fiind începutul "legăturii" concrete între locutor şi destinatari. Apar situaţii când manualele nu indică vreo formulă de adresare (Meteşu 1870), iar acolo unde sunt cele mai frecvente vor fi "Jalnici ascultători !" sau "Jalnică adunare !". În aceeaşi cheie se poate urmării pericopa utilizată, motto-ul propriu-zis ce se doreşte a fi elementul nodal, linia conducătoare a discursului/predicii funebre pus în legătură cu primele imagini vehiculate care vin sau nu să confirme firul conducător propus a fi dezvoltat. În marea lor majoritate motto-urile vor fi o serie de citate biblice cum, de pildă, este cazul cuvântului funebru general propus de Titus Vespasian Gheaja, ce beneficiază de pericopa următoare, arhicunoscută, preluată din Biblie: "*Pământu eşti şî în pământu vei merge*"(Fac.3,19). Primele imagini propuse se vor axa pe chestiunea mormântului şi simbolistica particulară a acestuia pentru soarta invariabilă a omului: "*Pătrundiatore suntu mormintele, în cari se află omul simţitoriu lângă mormentulu acest'a deschisu şî între atâtea morminte acoperite. Acestea suntu semnele cele mai învederate ale deşertăciuni lumesci (…)*". Discursul continuă în linia prefigurată de motto-ul propus, dar într-o tonalitate mult mai gravă si, implicit, cu un ascendent emoţional în creştere asupra ipoteticilor destinatari: "*O jalnice morminte ! Voi veţi cuprinde în sînulu vostru oasele acestei fiinţie iubite mutate de la noi (…). Voi cu periciune ne ameninţiaţi şi pre noi, cu putrejune asceptaţi trupurile nostre*". Autorul recurge tot la nivelul introducerii la exclamaţii ce au rolul de a sintetiza imaginea primă a discursului său într-o adresare directă: "*Moritoriule ! Spune-mi acum'a mie, de unde ai pornitu şî unde ve ajunge, mai curendu seu mai tardiu ? De unde ? Şi unde ?*" (Gheaja 1875:17-18). Explicaţia pentru acest stil exlamativ pe care-l vom regăsi ca o constantă de-a lungul majorităţii predicilor de înmormântare ale perioadei rezidă în faptul că interjecţiile, interogaţiile uzitate vin să arate că vorbirea se prezintă ca şi cum ar fi involuntară, spontană, determinată de o trăire/stare mai mult atestată decât declarată(Ducrot, Schaffer 1996:473). Evident, scopul ei este şi impresionarea auditoriului.

Ioan Papiu propune pentru o predică valabilă pentru orice caz de moarte un alt motto cunoscut ce se vrea corolarul întregului discurs: "*Seau de viamu seau de morimu, ai Domului suntem*" (Rom.XIV.8). Imaginea morţii şi scopul declarat al predicii în sine, în acord cu pericopa, va fi astfel alungarea fricii de moarte, capabilă a distorsiona în mod negativ comportamentele: "*Câte casuri şî templări nenorocoase mai vinu înainte în lume, şî neci odată nu vedi atâta întristare, nu audi atâtea vaiete, suspinuri ş oftări, ca şî cându se templă se vină mortea* (…)". Cu tot acest spectacol comun al durerii provocate de moarte, viitorul ultim/moartea *"(…) nu e aşia de rea, nu e aşia de amară, precumu şi-o înţipuescu mulţi omeni în lume (…). Eu voiu se ve aretu astădi, ca ceea ce*

[8] Vezi, de pildă, o predică de înmormântare rostită în cazul decesului unui măcelar pe numele său Man Cioran (Voileanu 1902:107-111).

www.sufletoltenesc.ro

numescu omenii morte, nu se deschilinesce de viaţia şî mortea este numai la părere, pentru ca nemic'a in lume nu piere ci (…) numai se stramută" (Papiu 1875:51-52). O altă predică propusă de acelaşi Ioan Papiu se va construi pe conceptul de fericire, mit fondator al culturii de masă, după expresia lui Edgar Morin (Segré 2000:54): "*Ferice de cel'a, pre carele Tu-lu alegi şi-lu laşi, se se apropie spre a locui în curţile Tale*". Beneficiind de o introducere mai lungă predica îşi propune să răspundă la o întrebare cheie menită a fasona întregul mesaj dorit a fi transmis: "*Şi în ce constă fericirea ?*" Răspunsul este tranşant, dat încă din introducere şi deschide porţile elucubraţiilor explicative, dezvoltate ulterior: "*ajungerea în loculu, unde nu mai are nemic'a de doritu*" (Papiu 1875:61-63).

Un alt manual de omiletică funebră, provenind tot din mediul greco-catolic aparţine lui Tit Bud sub forma unei lucrări în două volume într-un soi de reluare/plagiat după autorităţi în domeniu (Budu 1878-1887). Se poate remarca în cazul acestei producţii un stil mult mai aerisit decât în precedentele cazuri, ceea ce arată adaptarea de către locutor a ceea ce el culege din diverse părţi cu scopul de a pune pe un eşafodaj mai comprehensibil. Totodată, faţă de celelalte manuale, scad cuvintele funebre cu caracter general (prezente aici în număr de cinci) şi se înmulţesc altele aplicabile unor situaţii aparte (epidemii sau moarte violentă). Astfel cele cinci predici se vor axa pe situaţii aparte cum vor fi: "*Cum se se molcomească frica de morte*"(Budu 1887 II: 78-80), "*Cum se dă cu adeveratu onorea cea de pre urmă mortului*" (Budu 1887 II:100), "*Moartea este predicatorele celu mai puternic*"(Budu 1887 II:205) (reluarea unei teme vechi şi cu un motto preluat din Luca 7.15), imaginea judecăţii (Budu 1887 II:230) şi, în fine, încercarea de răspuns la cea mai chinutoare întrebare aplicată morţii proprii, văzute la persoana întâi: "*Unde mergemu ?*"(Budu 1887 II:235). Ca şi tehnică discursivă se aplică adeseori *epimonii* (cuvânt provenind din greacă şi care are înţelesul de încetineală, acţiune de a stărui) sau *coarcevaţio* (din latină cu înţelesul de îngrădire şi acumulare) (Petrescu 1977:238-239) prin care locutorul recurge la un şir de întrebări pentru a întări ceea ce spune sau a combate părerile contrare cum ar fi situaţia de faţă: "*Cugetaţi voi vre odată la acest'a ? Venitu-va vre odată in minte minutele cele groznice ultime ? Cum se nu ve fia venitu în minte, căci în tote locurile şi de multe ori vedeţi şi audiţi despre moarte ? Şi ore ce cugetaţi, cându ve aduceţi aminte de morte ? Ore nu ve înfricoşaţi atuncea ?*"

Ipoteza unei specializări şi mai accentuate în cazul omileticii funebre, lansată prin observaţia că înspre debutul secolului XX manualele ce cuprind asemenea producţii vor încorpora tot mai puţine predici cu caracter general, se verifică prin manuale aparţinând lui Dumitru Voniga (Voniga 1907: 9-140,141-248) sau a lui Petru Popa (Popa 1913:20-99).

Nu ar avea rost să insist foarte mult pe introducerile prezente în predicile de înmormântare care se alocă diferitelor vârste, stare socială sau situaţie de moarte. Ne vom mărgini în a spune că fiecare are un anumit specific indus de contextul care îl induce îmbrăţişarea de gheaţă a morţii fiind mai vehemente cu

www.sufletoltenesc.ro

cât scade vârsta decesului sau este mai acută atmosfera ce o generează. Dar acesta nu este însă o regulă generală. Ceea ce ni se pare mult mai important sunt reprezentările/explicaţiile/îndemnurile ce le incumbă aceste producţii care au o anumită ordine proprie care desemnează ansamblul semnelor şi cuvintelor ca şi imagini (Antoine 1997:1362). Modelul morţii creştine rămâne cel oferit de Iisus Hristos în celebrele sale cuvinte: "*Eu sunt Învierea şi Viaţa*". Oricum, acest înţeles experienţa omenească nu poate să-l cuprindă, cu toate că El îşi dăruieşte viaţa tuturor şi viaţa Sa străbate toate vieţile oamenilor aducând posibilitatea învierii într-un soi de osmoză prin care în fiecare individ viaţa şi învierea au devenit o unitate indestructibilă(von Speyer 1996:47-54). Dar depinde de fiecare să ajungă în această situaţie şi, astfel, din nou se conturează rolul explicit şi implicit al omileticii funebre care prin reprezentări veridice este capabilă să ajute individul să apuce pe poteca care va duce pe tărâmurile fericirii eterne.

Printre cele mai vechi teme/reprezentări vehiculate în/prin discursul religios asupra morţii se numără *contemptus mundi* (disprețul/fuga de lume), remarcabil analizată de către Jean Delumeau, ce are la bază modelul biblic unde lumea are un caracter ambivalent (domnia lui Satan şi obiectul răscumpărării) şi confundat/contopit într-unul singur, ceea ce a dus la o acuzare a lumii ca spaţiu al păcatului şi, totodată, pământul pe care vieţuim (Delumeau 1997,I:13-16). *Contemptus mundi*, după expresia istoricului francez, este o temă „dominată de conflictul între timp şi eternitate, multiplicitate şi unitate, exterioritate şi interioritate, deşertăciune şi adevăr, pământ şi cer, trup şi suflet, plăcere şi virtute, carne şi spirit". În această dinamică, ea se compune din mai multe elemente: bucuriile din lumea asta dau naştere suferinţelor de dincolo, pământul este un exil sau cum se spune adeseori „o vale a plângerii", trupul este o închisoare, omul este fiul putreziciunii şi viitoarea hrană a viermilor, simţurile te duc la păcat (Delumeau 1997,I:21). Avem astfel conturat în mare discursul religios axat pe explicaţiile morţii cu efect moralizator asupra supravieţuitorilor. De aici se deschid teme de tratat separate sau nu, aplicabile pentru orice caz de moarte sau pentru unul special, regăsibile în manuale de omiletică funebră, predici „rostite" ori alte şi alte lucrări de meditaţii asupra morţii. Astfel, una dintre temele derivate este *Ubi sunt ?* - unde sunt - (Delumeau 1997,I:17), bazată pe universalitatea şi atotputernicia morţii ce nu are limită de vârstă, de statut social, nivel de instrucţie, într-o logică proprie a fenomenului, fără înţeles pentru oameni, dar care lasă în urmă un potop de lacrimi. Să învăţăm din moarte, să învăţăm ceea ce viitorul ultim ne arată de fiecare dată ceea ce nu suntem – zei nemuritori – acesta este mesajul esenţial vehiculat de discursul religios asupra morţii şi, în funcţie de el, apar elemente noi, detaliate sau nu ale fenomenului. Trăind într-o familiaritate cu moartea omul percepe şi îşi reprezintă ceea ce se întâmplă sau ceea ce i se pregăteşte iar Biserica a jucat un rol esenţial în abandonarea modului natural de a trăi moartea. Aceasta s-a întâmplat propunându-se meditaţia asupra decesului ca şi metodă de pedagogie morală: „Moartea sinelui dacă n-a inventat-o creştinismul, măcar a extins-o la dimensiunile unei civilizaţii" (Delumeau 1997, I: 51).

www.sufletoltenesc.ro

Lucrarea lui Ioan Papiu prezintă marele avantaj că pentru fiecare „soluție" la cazurile de moarte care apar are la începutul fiecărei predici un scurt rezumat al conținutului propriu-zis. Bineînțeles, aceasta reprezintă un avantaj pentru cel prins într-o investigație, dar, dincolo de el, reprezenta un beneficiu inclusiv pentru cei ce veneau în contact cu lucrarea respectivă. Astfel se putea găsi mult mai uşor ceea ce interesa, element ce denotă caracterul practic al lucrării menționate, puterea de sinteză a autorului, chestiune mai redusă, în cazul lucrării lui Tit Bud (titlu aplicat situației de moarte). Se răspundea aşadar celor mai variate interese şi considerăm că nu întâmplător cei doi provin din mediul greco-catolic unde transpare o dinamicitate în plus față de mediul ortodox, axată nu pe nivelul reprezentărilor, ci pe scopul predicilor propuse.

La Ioan Papiu, predica propusă pentru moartea unui tânăr se desenează ca şi o jonglare pe tema veche a *contemptus mundi* prin care „*vieți'a pământenă şi toate cele lumesci suntu trecătoare, er sufletul viează şi după morte în ceriuri*". Apare dialectica trup/suflet unde primul este trecător „*ca se-şi aducă amente că nemernicu este pe pământu şi domni'a lui de aicia încă e trecatoria* (…)". Astfel se domolește frica de moarte apărută aici sub masca durerii pierderii vieții într-o interogație retorică: „ *Pentru ce se ne pară reu aşia dară cându morimu şî eşindu din acestă vale a plângerei – trecemu la viația, - ne depărtămu de nelucire şi mergemu la adevărulu?*". Relația directă locutor-auditoriu se stabileşte prin imperativa imagine ce fiecare o poate arunca asupra-şi: „*Recapitulați viați'a şi veți afla, că cu nemicu nu se poate mai nimeritu asemăna de cîtu cu unu visu, ce trece fără urme !*". Întâlnim ideea universalității morții şi atotputerniciei ei deoarece : „(…) *frica şi gropa şi lațiu e preste toți celi-ce locuescu pe pământu*". Tensiunea se va acumula în continuare în discurs iar rezolvarea se va extrage din *contemptus mundi,* în principal, argument suficient în domolirea fricii în fața viitorului ultim: „*Se ne mângăiamu ca ajungandu acolo împeratulu va fi asemenea cu ostaşiulu, avutulu intru rondu cu cerşîtoriul. (…) Mortea (…) nu e altu de câtu un puntulu, de unde începe cerculu veşniciei;- de aici firesce urmează ca şi fericirea nostră în patri'a cerească va se fia vecinică, va să fia fora capetu*" (Papiu 1875:2-13). Ultima fază în compunerea unui discurs şi anume perorație cuprinde o recapitulare a ideilor lansate orientate şi mai direct între auditoriu. În mod automat se revine la *contemptus mundi*, de altfel parabola întregului discurs: *„(…) Viați'a pământească nu e alta – dupa dîsă a sânțiloru părinți – de câtu o morte neîntreruptă (…), şi decă e adevăru ca omulu, cându more începe a trăi (…) decă e adevăru ca omului cându more începe a trăi (…), decă e adevăru ca omulu cându more, atunci se pausească şi află uşiorare multu – cumu audîmu în cântarea înmormentărei, - atunci pentru ce se plângemu pre celi ce se mută dela morte la viația şi de pre pământu la ceriu*" (Papiu 1875:13-15). Aşadar aceasta poate fi considerată o predică de înmormântare ce se dezvoltă după regulile clasice ale retoricii şi este întemeiată pe reprezentările vechi ale temei *contemptus mundi*, iar într-o cheie asemănătoare pot fi analizate şi alte predici subsumate diferitelor vârste, stări sau cazuri de moarte. Oricum, este vorba

www.sufletoltenesc.ro

despre o adaptare şi aceasta se observă şi din cuprinsul extrem de specializat al lucrărilor care pun accent pe protejarea supravieţuitorilor şi, în primul rând, al membrilor familiilor celui decedat.

Însă nu acesta ar fi noutatea principală (care trebuie supusă unei investigaţii mult mai complete), regăsibilă în analiza omileticii funebre a perioadei. Noutăţile am spune că sunt în număr de două şi ele provin dinspre un discurs laic asupra morţii ce încorporează dimensiunea „ştiinţifică" şi „civică" a morţii. Poate nu este corect a spune încorporare, ci influenţă deocamdată… Astfel, moartea chiar devine un indicator al unei acţiuni de laicizare ce se înregistrează iar acest lucru se regăseşte inclusiv la nivelul cuvântărilor funebre. Concret este vorba despre două noutăţi am spune şi anume influenţa bolii ca şi explicaţie – urmarea directă a unei „presiuni" care o resimte discursul religios în sistemul explicativ ocazionat de moarte, pe de o parte. Aceasta determină nu neapărat explicaţii ştiinţifice, de altfel imposibile la acest nivel, ci, mai degrabă, o luare în calcul, o privire a acestui fapt ce cauzează moartea în diversele predici propuse. Pe de altă parte, a doua noutate este „eroizarea" unor personalităţi decedate, ce se practică la o scară mai mică la nivelul manualelor, atingând extensia maximă în cazul discursurilor funebre „rostite".

Dacă cândva boala putea fi considerată ca fiind ceva înjositor, degradant (Sontag 1995:97), ce nu intra, în mod logic, într-o explicaţie religioasă în ceea ce priveşte/determină moartea în sine, acum progresul ştiinţei în general, al medicinei în particular, declanşează, cum sublinia Susan Sontag, declinul interpretărilor religioase ceea ce duce, la un nivel mai larg, la coexistenţa diferitelor explicaţii (Sontag 1995:108). Efortul este unul de anvergură, am spune, la nivelul comunităţii, care se regăseşte în cele mai diverse modalităţi: în efortul de îngrijire a sănătăţii, de la o legislaţie axată pe o atare problematică şi care va fi reprodusă în tot felul de circulare bisericeşti ce au o evoluţie verticală înspre periferia comunităţii, la obiceiul ce apare şi se manifestă deocamdată la nivelul elitei şi anume cel de a merge la băi pentru tratament. Alături de moarte, boala intră tot mai adânc în categoriile fatalităţii, cu toate că suntem departe încă de imaginea conturată de şi în jurul morţii astăzi: ca să mori trebuie să atingi o anumită vârstă înaintată, moartea se datorează bolii, nu elementului natural – explicaţii autosuficiente, de altfel (Herzlich 1976:197-217). Mai mult, creşte prestigiul doctorului în comunitate, creşte importanţa spitalelor iar registrele de stare civilă consemnează decesul în spital. Creşterea populaţiei determină o mai accentuată atenţie din partea statului faţă de „politica sănătăţii" şi cel mai semnificativ aspect rezidă în acea imagine ce se naşte şi va căpăta amploare: prevenirea este calea înspre o viaţă îndelungată şi fericită. Ultimul element se va dezvolta la un nivel extins atât orizontal, cât şi vertical, la nivelul comunităţii, într-un spirit de „luminare" identificabil şi prin câteva titluri (Beşiota 1892,1911; Beu 1905; Dobrescu 1908; Elefteresc 1892).

Înspre limita inferioară analizei noastre nu se va afla o predică de înmormântare, ci, mai degrabă, „parenesele la ocaziuni diverse", dintre care una, aparţinând lui Iustin Popfiun se adresează *„la patulu unui morbosu, care*

www.sufletoltenesc.ro

doresce a se mărturisi, şi a se cuminica". Îndemnul este de a se răbda cu stoicism durerile şi cu întărire în credință, în liniştea şi resemnarea ce o oferă Hristos: „*Cându voru fi dorerile tale mai grele, atunci striga (…) cum striga S. Augustinu: aici bate, aici taia Domne ! numai me cruția, numai me mântuiesce in ceriu* !"(Popfiu 1868:636-641). Manualul lui Ioan Papiu cuprinde în paginile sale şi problematica bolii sub forma preluării "*din predicele rsm.Domnu Joane Dragomir*". Predica se poate aplica unuia/unei care atras mult în "*suferințe*" şi îşi propune să trateze modul "*cum se cuvine unui creştinu a se porta în bol'a grea şi îndelungata*" (Papiu 1875:128-129). Ea debutează vehement cu o meditație asupra condiției umane şi cu dorința nedisimulată a autorului de a alunga frica de moarte: "*Viația şi morte ! Doi stani în marea, ce încungiura lumea întregă, de cari se lovescu şi se sparge luntrea căletoriloru de pre întregu pământu. (…) A se lipi preste masură de viația, pruncesce a tremura la morte – este asemenea retăcire, şi de acesta neci unul dintre moritori nu e limpede, curatu*".

Partea narațiunii şi confirmației în arta compunerii discursului se suprapune peste detalierea şi demonstrarea cum un creştin trebuie să se comporte în caz de boală, explicitată în patru direcții împletite (Papiu 1875:130-134). Prima direcție explică semnificația bolii prin aceea că "*1. bol'a îndelungată o privesce ca certare amesurată lui* [bolnavului- n.n.] *dela Domnedieu*". Astfel, constituind voia Creatorului, toate nenorocirile ce izbesc ființa umană sunt în beneficiul ei şi aşa se conturează perspectiva celei de-a doua direcții: "*2. Creştinulu bunu în bol'a grea şi îndelungată are să se roge lui Domnedieu pentru vindecarea sa*". A treia direcție de explicare a conduitei în fața bolii aduce cu sine posibilitatea însănătoşirii ce se va răsfrânge asupra viitorului mod de a trăi: "*3. Creştinulu, carele pote se se deştepte, în patulu doeriloru sale, se-şi cumpănescă de amenuntulu statutulu seu celu venitoriu (…), şi se nevoiesce a-l îndrepta şi a-şi spăla tin'a forodelegiloru prin ap'a lacremiloru părerei de reu*". În fine, ultima direcție va viza pe cei din jurul bolnavului, în condițiile în care "*4. Creştinulu bunu-şi da sufletulu binecuventându pre celi, cari au grijitu pe dânsulu*". În algoritm intră astfel soția şi rudeniile, dar este exclusă figura doctorului.

Manualul lui Titus Vespasian Gheaja nu cuprinde nici o detaliere a posibilelor cazuri de moarte datorate bolii, chestiune ce nu o regăsim nici măcar la nivelul celor două predici propuse pentru moarte grabnică (Gheaja 1875:29-44). Dacă acceptăm ideea că acest manual de omiletică funebră, alături de cel a lui Ioan Papiu sunt reprezentative pentru Transilvania sfârşitului de secol al XIX-lea, am putea concluziona că este totuşi o întârziere, o defazare în adoptarea unor noi imagini/modele care se vehiculează în jurul morții, în mediul ortodox față de cel greco-catolic. Este doar o ipoteză care pe viitor trebuie demonstrată sau infirmată. Însă şi în mediu ortodox, pe direcția enunțată, lucrurile se vor mişca în sensul în care, spre exemplu manualul lui Dumitru Voniga va cuprinde şi chestiunea morții survenite După o boală îndelungată (Voniga 1907:94-96, 160-161). Este adevărat, aceasta nu ocupă un spațiu extins

www.sufletoltenesc.ro

dar, important este faptul că problematica apare, ceea ce înseamnă că totuşi nu există mari diferenţe între cele două medii confesionale, ci doar unele de nuanţă şi o oarecare defazare.Analiza problematicii bolii trebuie extinsă peste nivelul omileticii funebre la palierul cuvântărilor obişnuite de Duminică cum ar fi cazul *Duminecii Slăbănogului*, ceea ce va confirma ipoteza noastră[9].

La nivelul predicilor rostite se va remarca aceiaşi implementare şi se poate exemplifica prin două asemenea producţii. Prima va fi o predică de înmormântare al cărui locutor rămâne neidentificat, rostită la înmormântarea unui anume Ioan Deva (5 iunie 1905) (DJAAN fd.*CM*, 1388/1904:5-7). Această predică "aplicată" se dezvoltă pe acelaşi inventar de teme vechi, în special *contemptus mundi*, dar la un moment dat locutorul recurge pentru a explica scurtimea vieţii şi deşertăciunea lumii la un instrument "primar ştiinţific", de explicare a cauzelor morţii. Chestiunea se va subsuma însă, ca şi în cazul manualelor, explicaţiilor provenite din credinţă. Cea de a doua predică, provenind nu întâmplător tot din mediul greco-catolic, apartine lui Basiliu Raţiu şi va fi rostită la înmormântarea dr. Ştefan Pop (Raţiu, BARCN, scs *M*, fd.*B*, ms.175:42-45). Ea este mult mai semnificativă decât primul exemplu deoarece prin intermediul ei se poate remarca percepţia medicului ca şi personaj în comunitate, iar, de aici, cum decurge modul de compromis între două tipuri de discurs diferite – religios şi laic. Astfel se va merge înspre coincidenţe: "(…) *scienţia medicală este de instituţiune divină şi statutuloru medicalu a fostu este şi va fi similu, decă nu egală ? cu statulu preoţiescu cu privire la originea loru, datorinţe şi obligaţiuni*". Locutorul merge mai departe în argumentarea asemănării între cei doi "*unulu de corp, altulu de sufletu, şi ambele au se pune în armonia şi cu calculu spre a pote sterpi nu numai morburile corporali dintre oameni, ci şi cele morali, cari suntu cu multu mai periculose* (…). *Domnulu a creatu din pămentu medicamentele şi omulu înţieleptu nu se va scarbi de ele (…). Ddieu a datu omeniloru scienţia "*.

Dar partea cea mai elocventă, în spiritul creşterii influenţei discursului ştiinţific/medical în perioadă şi a locului ocupat de către medic, reiese din trasarea de către locutor a îndatoririlor care decurg din aceasta meserie şi care, după cum am văzut, este datorată bunătăţii lui Dumnezeu. Aceasta problematică este expusă în nu mai puţin de şapte puncte ce întăresc şi mai mult comparaţia între medic şi preot: „*1. Medicii trebue să fia prevăduţi cu cunoscinţe necesare (…) şi se fia bine pregătiţi (…). 2. Medicii au datorinţia se studieze în tote dilele să şi înmulţiească cunoscinţiele prin observări si experienţe noue, se comunice cu alti medici practici, descriindu casurile mai grave*" Celelalte patru puncte se mulează şi mai bine peste comparaţia propusă: „*3. Medicii au datorinţia se premergă cu esemplu întru toţi, se se ferescu de escese, să fia loiali, oneşti, cu iubire sinceră cătră deapropole imparţialu, se păstreze secretele morboşiloru,*

[9] Vezi pentru mediu greco-catolic o predică propusă în acest sens, Domineca Slăbănogului I. Bolele ne aduc aminte că pecătoşi şi moritori suntem, în Predicatorul Săteanului Român, 2, I, 1894, pp. 60-63, Domineca Slăbănogului II. Despre folosul bolelor, în PSR, 3, I, 1894, pp.65-68. Pentru aceeaşi chestiune vezi pentru mediul ortodox Boiu 1898:17-20.

www.sufletoltenesc.ro

în scurtu să nu vateme juramentul. 4. Medicii au se si castige incredere prin zelu neobositu intru cercetarea morbosiloru (…) fie elu de orice comitaţiune (…). 5. Medicii au datorinţia a se îngriji şi de mântuiţia sufletescă a morbosului (…) şi cându observă periculu de morte suntu datori a îndemna (…) ca de timpuriu se se împărtaţiescă şi se reguleze afacerile private ori familiari. 6. Medicii cari cunoscu chiamarea se ferescu de egoismu, nu publică casurile neînsemnate de morburi periculose, ca sesi facă reclamă, căci prin atari apucături „şi pierdu încrederea înaintea omeniloru". În fine, ultimul punct relevă discordanţele realizate între cele două tipuri de discurs, prin erorile unor medici: *„7. Medicii pecătuescu cându curează morburi cu uşiorinţia (…) şi cându fora causa suficienta prescriu morbosului lucruri oprite prin preceptele divine*". Oricum, subiectivitatea impusă de mediul de producere al discursului impune înclinarea balanţei înspre ascendentul religiosului asupra ştiinţificului: *„vieţia sufletului e cu multu mai sublima de catu vietia corpului (…)*", iar creştinul adevărat *„se şi jertfească mai bine vieţia corporală (…) de câtu se veteme pe Ddieu şi prin aceea seşi piere sufletul*". Ceea ce este important în toată acesta predică va fi coincidenţa despre care vorbeam şi ce, pe viitor, va duce la o tranziţie şi schimb de locuri[10] şi, mai mult, ea arată creşterea importanţei percepţiei corpului în perioadă [11].

A doua mare noutate care apare în discursul religios funebru al vremii, atât la nivelul manualelor, la scară redusă este adevărat, cât mai ales la nivelul predicilor „rostite" este eroizarea figurii defunctului. Dar, cum am mai spus, aceasta traduce un nivel elitist existând la nivelul personalităţilor şi marchează influenţa unui discurs laic. Modelul acestei morţii eroizate rămâne jertfa pe cruce a lui Iisus Hristos pentru omenire, ce s-a transfigurat în timp în jertfa pentru credinţă. Dar mutaţia care se înregistrează acum este faptul că jertfa este acum închinată comunităţii/naţiunii căpătând forma unei victorii laice asupra morţii. Astfel, cel care moare pentru patrie va apărea compatrioţilor ca şi cum ar continua să trăiască şi după moarte, transfigurându-se magic, prin intermediul meritului în imortalitatea civică, în sânul marii fiinţe colective care este naţiunea (Morin 1976:57). Cetatea oferă cetăţeanului o compensaţie a morţii care nu este decât o formă de a domina moartea, cetatea reprezintă suma tuturor individualităţilor civice şi conţine în ea sursa dătătoare de viaţă pentru toate individualităţile, oferind gloria eternă (Morin 1976:55-56).

În cazul nostru, fără a insista prea mult se remarcă cazurile discursurilor religioase funebre rostite la decesul lui Augustin Bunea (*Albumul Bunea*), Iacob Mureşianu, Timotei Cipariu, George Barițiu, David baron Urs de Margina, Ioan

[10] Vezi explicaţiile imaginii mediculuica noul preot la PierreViansson-Ponte, *Docteur, vous qui savez*, în Schwartzenberg, Viasson-Ponte 1977:125-149. Mai mult, este deosebit de interesantă poziţia unui discurs religios actual asupra bolii regăsibil la Larchet1997.

[11] În această cheie, definiţia care a fost dată limbajului, cu valoare exponenţială, îşi dovedeşte şi în acest context valoarea: "Ceea ce întemeiază limbajul (nu mecanismul şi nici legile sale, ci nevoia de a spune) este faptul că avem un corp: loc de dorinţă, el se află la baza exprimării acestei dorinţe. Orice vorbire este dorinţă ; orice dorinţă vine din corp » (Revel, Peter, *Le corps*, în Le Goff, Nora 1974,III:174).

www.sufletoltenesc.ro

Raţiu[12], Iacob Bologa[13], Dimitrie Cunţanu (Stan 1910:261:266)etc, unde se operează în mod evident eroizarea.

Mai trebuie subliniate încă două aspecte în ceea ce priveşte omiletica funebră transilvăneană a timpului. Primul dintre ele este aceea hiperspecializare pe vârstă, starea socială, sex sau situaţie de moarte care îşi găseşte demonstraţia în predici de înmormântare, în situaţii limite regăsibile în diferite manuale de omiletică funebră. Astfel, pe lângă cazurile „cuminţi" de *mors improvisa* sau *mors repetina* care ocupă fiecare locul său în producţii, se vor observa şi predici de înmormântare în situaţii limită cum sunt crima (Voniga 1907:243-247) sau sinuciderea (Budu 1887:199-205; Voniga 1907:239-242). Faptul că avem de-a face cu predici în cazul sinuciderii demonstrează odată în plus progresul sentimentului familiar şi grija pentru protecţia "supravieţuitorilor".

Al doilea element este problematica lumii de dincolo, regăsibilă la nivelul omileticii funebre, pe care, de altfel, am tratat-o cu o altă ocazie (Rotar 2002:153-168) şi nu vom insista foarte mult asupra ei. Ne vom limita la a spune că, în acelaşi spirit al timpului, ponderea reprezentărilor lumii de dincolo (mai ales a iadului) scade la nivelul omileticii alături de extrem de discreta prezenţă a purgatoriului sau a chestiunii vămilor văzduhului pentru mediul ortodox şi greco-catolic. Din acest punct de vedere, pe o atare direcţie, accentul va cădea pe liniştirea "supravieţuitorilor", a familiei, domolirea fricii de moarte şi nu înfricoşarea sau impunerea unei tonalităţi discursive apăsătoare. Toată această chestiune este/rămâne una însă una de discutat, prin lărgirea datelor şi reflecţia asupra imaginarului morţii – formă a unui raport întotdeauna cultural la moarte şi care nu se suprapune peste adevărul unui proces (Baudry 1999:81-82).

Concluzionând, putem spune că profilul omileticii funebre transilvănene de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX este unul departe de a fi unul aparent imobil. Dimpotrivă, lucrurile se mişcă prin interferări cu alte tipuri de discurs asupra morţii, învecinate sau nu, determinând o configuraţie specifică şi greu de descifrat. Şi cum doar comparând se poate înţelege (Emile Durkheim), se poate remarca o asemănare între cele doua medii de produce a discursului greco-catolic şi ortodox, poate cu un mic avans al primului, ce, pe viitor, trebuie pus în legătură cu alte medii confesionale sau chiar multietnice în scopul de a se obţine concluzii viabile. Oricum, moartea rămâne aceeaşi, indiferent de timp şi spaţiu, dar societatea, mai mult decât individul, nu există decât şi prin moarte, devenită astfel unul dintre cei mai mari revelatori ai societăţilor şi civilizaţiilor, aşadar un mijloc al chestionării şi criticii lor (Thomas 1999:15-18).

[12] Toate aceste discursuri se regăsesc la Dr. Augustin Bunea, *Discursuri. Autonomie bisericească, Diverse*, Blaj, 1903, pp.3-140

[13] A fost susţinut de către Zaharia Boiu, AMNUAI, fd *Msse*, 6068/16/1888, nenumerotat.

www.sufletoltenesc.ro

BIBLIOGRAFIE:

***Album în amintirea canonicului Augustin Bunea, edat de clericii dins eminarul Buneivestirii*, Blaj.
Antoine, Jean-Philippe 1997. *Les sciences humaines et la representation (note critique)*, în „Annales. Histoire. Science. Société"., 52,6.
Anzieu, Didier 2001. *Imaginarul în grupuri* în Pierre de Visscher, Adrian Neculau (coord.), *Dinamica grupurilor. Texte de bază*, Iaşi.
Baudry, Patrick 1999.*La place des morts. Enjeux et rites*, Paris.
Beşiota, B. 1911. *Despre coleră şi cum ne apărăm împotriva ei*, Gherla.
— 1892. *Despre tifos*, Cluj.
Beu, I. 1905. *Cărticica sănătății*, Sibiu.
Brânzeu, Nicolae 1944. *Omiletica funebră*, în *Semănătorul*, 2, Lugoj.
Boiu, Zacharia 1889. *Cuventări funebrali şi memoriale. Cu Adaus de Texturi Biblice pentru Cuventări Funebrali*, Sibiiu.
— 1898. *Semințe din Agrul lui Christos. Cuventări bisericesci pe tote duminicele, prasnicele şi serbătorile de preste an, precum şi la casnele bisericesci, publice şi private*, tom I *Cuventări la dominecile de preste an*, Sibiu.
Budu, Titu 1878-1887. *Cuventări funebrali şi iertațiuni din auctori renumii şi din scriptele repausatului Georgiu Molnar*, I-II, Gherla.
— 1883.*Îndreptariu practicu pentru păstorii sufletesci*, Gherla.
Bunea, Augustin 1903. *Discursuri. Autonomie bisericească, Diverse*, Blaj.
Chartier, Roger 1997. *Lecturi şi cititori în Franța Vechiului Regim*, Bucureşti.
Comşa, Gheorghe 1921. *Istoria predicii la români*, Bucureşti.
Delumeau, Jean 1997. *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XII-XVIII)*, I, Iaşi, Polirom.
Dobrescu, Aurel 1908. *Cum să trăim poveţe doftoreşti*, Sibiu.
*** 1868. *Domineca a XIX. Dupa S. Rosale. Predica (din scriptele repausatului Luca Popu Munteanu). Despre ucidere*, în *Amvonul*, I, 18.
Ducrot, Oswald, Schaffer, Jean-Marie 1996. *Noul dicționar al ştiințelor limbajului*, Bucureşti.
Elefterescu, E. 1892. *Igienă poporală personală*, Caransebeş.
Georgescu, Ioan 1928. *Un izvor literar al lui Petru Maior: Paolo Segneri, **Quaresimale*** în "Studii italiene", VIII, Bucureşti.
Gheaja, Titu Vespasianu 1875. *Anghira creştină, seu cuventări funebrăli pentru diferite casuri cu privire la etate, secsu sâ stare sociale*, Sibiiu.
Ginzburg, Carlo 1991.*Representation: le mot, l'idée, la chose*, în „Annales. Economie. Société. Civilisation", 46, 6.
Georgescu, Ioan 1928. *Un izvor literar al lui Petru Maior: Paulo Segneri, Quaresimale*, în „Studii italiene", VIII, Bucureşti.
Herzlich, Claudine 1976. *Le Travail de la Mort*, în „Annales. Economie. Société. Civilisation"., 31, 1.

www.sufletoltenesc.ro

Julia, Dominique 1974. *La Religion . Histoire religieuse*, în Jacques Le Goff, Pierre Nora (sous la direction de), *Faire de l'histoire* vol.II, *Nouvelles approches*, Paris.
Kaes, Rene 2001. *Realitatea psihică a/în interiorul grupului. Modele postfreudiene* în Pierre de Visscher, Adrian Neculau (coord.), *Dinamica grupurilor. Texte de bază*, Iaşi.
Lupaş, Ioan 1957. *Îndrumări de ordin omiletic în prefeţele "Propovedaniilor şi Predicilor" lui Petru Maior,* în *Mitropolia Ardealului*, 5-8, II, Sibiu.
Metcalf, Peter, Huntigton, Richard 1991. *Celebration of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge.
Meteşu, Georgie 1870. *Cuvântări funebrale şi ertaciuni la oameni morţi după totu secsulu dela Mitropolitu injosu pentru preoti şi mireni romani ai publicului nostru,* Sibiiu.
Morin, Edgar 1976. *L'homme et la mort*, Paris.
Papiu, Joannu P. 1875. *Cuventări funebrăli seau la casuri de morte*, Gherla.
Petrescu, (Pr.) Nicolae 1977. *Omiletica. Manual pentru seminariile teologice*, Bucureşti.
Pop fiu, Justinu 1868. *Câte-va parenese la ocasiuni diverse. 1. La patulu unui morbosu care doresce a se marturisi şi a se cumineca*, în „Amvonul", I, 21, Clusiu.
Popa, Petru 1913. *Cuvântări la sfântul botez, cununii şi înmormântări. Cu Binecuvântarea P.S. sale dlui episcpo al Aradului Ioan I. Papp*, Arad.
Protase, Maria 1973.*Omiletica lui Petru Maior între Baroc şi Iluminism*, în „Mitropolia Ardealului", 1-2, XVIII.
Radosav, Doru 1997. *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (secolele XVII-XX)*, Cluj Napoca.
Raţiu, Basiliu. *Predici*, BARCN, scs. *Ms.*, fd.*B*, ms.rom. 175.
Raţiu, Joannu 1877. *Instituţiunile Dreptului Bisericescu (Eclesiasticu) cu respectu la disciplina vigente in provincia Metropolitana greco-catolica de Alba-Julia Fogorasiu. Pentru alumnii de teologia şi usulu clerului*, Blasiu.
Revel, Jacques, Peter, Jean-Pierre 1974. *Le corps*, în Jacques Le Goff, Pierre Nora (coord.), *Faire de l'Histoire&*, III, *Nouveaux objets*, Paris.
Rotar, Marius 2002. *Dimensiuni ale lumii de dincolo în discursul religios asupra morţii în Transilvania la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX*, în *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 6/I, Alba Iulia.
— 2002. *Preliminariile unei anchete: atitudinea în faţa morţii în Transilvania la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX*, în *Caietele de Antropologie Istorică*, I,1, Cluj Napoca.
Segré, Gabriel 2000. *Biografiile lui Elvis Presley: O naraţiune mitică*, în Monique Segré (coord.), *Mituri, rituri simboluri în societatea contemporană*, Timişoara.
Sontag, Susan 1995. *Boala ca metaforă. SIDA şi metaforele ei*, Cluj-Napoca.
Speyer, Adrienne von 1996. *Misterul morţii*, Bucureşti.

www.sufletoltenesc.ro

Stan, V. 1910. *La mormântul lui Dimitrie Cuncanu. Cuventare funebrală*, în *Revista Teologică*, IV, 7-8, Sibiu.
Şaguna, Andreiu (baron de) 1885. *Compendiu de Dreptul Canonic al unei Sântei Sobornicești şi Apostolești Biserici*, Sibiu.
Thomas, Louis-Vincent 1999. *Mort et pouvoir*, Paris.
— 2001. *Rites de mort, pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.
Tulbure, George 1908. *Propovedaniile lui Samuil Clain şi Petru Maior sau un dublu plagiat binecuvântat*, în „Răvaşul", VI, 13-18, Cluj.
Viasson-Ponte, Pierre 1977. *Docteur, vous qui savez*, în Leon Schwartzenberg, Pierre Viasson-Ponte, *Changer la Mort*, Paris.
Voniga, (Pr). Dumitru 1907. *Omiletica sau studiul oratoriei bisericeşt*i, Orăştie.
Voileanu, Mateiu 1902. *Cuvântări ocasionale*, Sibiu.

ABREVIERI:

AMNUAI, fd.*Ms.* Arhiva Muzeului Național al Unirii, Alba Iulia, fond *Manuscrise*.
BARCN, scs. *Ms.*, fd. *B.* Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj Napoca, secția *Manuscris*e, fond *Blaj*
DJDAN, fd.*VgcH*. Direcția Județeană Deva a Arhivelor Naționale, fond *Vicariatul greco-catolic Hațeg*.
DJAAN, fd. *AtgcB*. Direcția Județeană Alba a Arhivelor Naționale, fond *Academia teologică greco-catolică Blaj*.

De la structure de l'homilétique funèbre de Transylvanie à la fin du XIX-e et au début du XX-e siècle
(Résumé)

L'enquête ci-présente voudrait constituer une investigation sur les niveaux de l'homilétique funèbre en ce qui concerne les représentations présentes dans les homélies d'enterrement et leurs manières d'application. Les sources utilisées sont aussi bien des matériaux déjà édités (manuels d'homilétique funèbre apprtenant à Ioan Papiu, Titus Vespasian Gheaja, Dumitru Voniga, Tit Bud ou Petru Popa), que des matériaux inédits (sermons "prononcés"), y compris d'autres sources, telles les circulaires ecclésiastiques. Notre analyse est comparative, concernant le milieu orthodoxe et celui gréco-catholique.

www.sufletoltenesc.ro

*Les possibles conclusions seraient: l'utilisation de quelques thémes anciens adaptés (**contemptus mundi**, **ubi sunt**) et l'apparition de deux nouveautés (la mort "héroïsée" et l'augmentation de l'importance de la maladie en tant qu'explication de la mort) qui indiquent une influence d'un type de discours laïque sur la mort. À part cette remarque, on enregistre aussi la spécialisation des homélies d'enterrement par âge, état social et circonstances de la mort, l'attention particulière accordée à la consolation par la foi des proches du défunt, tant comme un léger progrés pour ce qui est du milieu gréco-catholique.*

www.sufletoltenesc.ro

Strategii identitare româneşti în a doua jumătate a secolului al XIX-lea

MARIA BÂTCĂ

La începutul epocii moderne, societatea românească s-a polarizat în jurul unor elemente culturale "cheie", a unor simboluri şi însemne care au definit esenţa poporului român, distingându-l şi demarcându-l de etniile înconjurătoare. Vechimea, originalitatea şi autenticitatea artei noastre populare, ca şi varietatea formelor ei de expresie s-au constituit în argumente convingătoare privind originalitatea noastră etnică, idee fundamentală pe care s-a clădit conştiinţa de neam şi cea naţională.

Bazele discursului identitar le-au pus reprezentanţii iluminismului românesc, ilustrat în mod strălucit de Şcoala Ardeleană, urmaţi de cei ai romantismului politic şi cultural, având ca moment de apogeu Revoluţia de la 1848 (Mitu 1997).

Începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, ca urmare a trezirii conştiinţei unităţii naţionale, a intensificării luptei pentru progres social, interesul oamenilor de cultură pentru arta populară sporeşte, mulţi dintre ei văzând în impresionantul nostru tezaur unul dintre izvoarele importante care, alături de alte discipline conexe, îşi aduce, cu mijloace şi metode proprii de investigaţie, contribuţia la descifrarea, cunoaşterea şi înţelegerea trecutului, a modului de viaţă, a civilizaţiei şi culturii poporului, utilizându-l ca un valoros argument în demonstrarea continuităţii neîntrerupte a poporului român pe întreg teritoriul pe care-l populează din cele mai vechi timpuri.

Alături de limbă, obiceiuri şi tradiţii, costumul reprezintă una din trăsăturile caracteristice ale specificului naţional, asigurând coeziunea etnică şi evidenţiind coordonatele definitorii ale spiritualităţii poporului român.

În reliefarea identităţii unei etnii, veşmântul constituie emblema sa de recunoaştere, marca apartenenţei la un anumit spaţiu cultural pe care-l delimitează şi îl defineşte, un semn distinctiv, având un rol deosebit de important în conturarea specificului românesc, în evidenţierea dimensiunilor spirituale ale civilizaţiei ţărăneşti.

Conştienţi de însemnătatea presei ca mijloc eficace în educarea şi luminarea maselor, în ridicarea lor la luptă pentru unitatea naţională, mulţi intelectuali ai timpului: George Barițiu, Mihail Kogălniceanu, Atanasie Marienescu, Ion Pop Reteganul, Teofil Frâncu, George Cândea ş.a., încep să acorde costumului popular o deosebită atenţie, considerându-l unul dintre izvoarele importante ale istoriei naţionale.

www.sufletoltenesc.ro

Fără să considere unitatea structurală a portului popular ca un tot static şi rigid, ei au sesizat marea bogăție şi diversitate de forme regionale, determinată de condiții istorice, politice, social-economice şi culturale diferite, precum şi de varietatea mediului geografic în care a trăit poporul nostru şi care a condiționat practicarea diferitelor ocupații.

De-a lungul timpului s-au dezvoltat diferite forme de îmbrăcăminte, „tipuri de costum", legate de anumite locuri şi răspunzând unor condiții de viață proprii unităților teritorial-administrative ce-au alcătuit, în evul mediu, aşa-numitele țări: Țara Loviştei, Țara Zarandului, Țara Hațegului, Țara Făgăraşului. Țara Maramureşului, Țara Oaşului, Țara Vrancei, etc.

Din aceste unități teritoriale, conturate în condițiile economiei şi ale relațiilor sociale din epoca feudală, s-au format zonele etnografice care se caracterizează prin coeziune, stabilitate şi continuitate etnoculturală, prin păstrarea trăsăturilor esențiale ale ființei neamului românesc.

În conştiința europeană, portul popular s-a impus ca urmare a participării Țărilor Române la expozițiile internaționale organizate în secolele al XIX-lea şi al XX-lea, aceste manifestării fiind considerate ca una din căile eficiente de cunoaştere, apropiere şi colaborare între state.

Participarea românească la primele concursuri internaționale corespunde cu lupta pentru făurirea statului național independent şi afirmarea lui pe plan mondial, evidențiind anumite strategii identitare, în cadrul cărora patrimoniul etno-folcloric ocupă un loc deosebit de important.

Sub impulsul lui Johann Gottfried Herder, curentul romantic a redescoperit valorile spiritualității rurale, punând bazele ideologiei naționale ce-şi găsea suportul în ideea unității de origine, neam şi limbă.

Aceste construcții identitare aveau ca fundament esențial arhetipurile, vestigiile istorice şi artistice, ele fiind considerate caracteristici ale specificității naționale.

Inițiativa participării la marile concursuri internaționale au avut-o personalități de seamă ale vieții politice, oameni de cultură ca Mihail Kogălniceanu, Ion Ionescu de la Brad, Dionisie Pop Marțian, Petru S. Aurelian, Enrich Winterhalder, I. M. Bujoreanu, George Barițiu, Timotei Cipariu, Axente Sever ş.a. În repetate rânduri ei au relevat rolul şi importanța unor asemenea competiții în vederea cunoaşterii şi trezirii gustului consumatorilor pentru produsele industriei indigene (îndeosebi a categoriile sociale înstărite care, manifestând neîncredere față de aceste produse, preferau mărfurile industriale străine) cât şi în vederea stimulării meseriaşilor pentru a produce obiecte de cea mai bună calitate şi a stârnirii interesului burgheziei române pentru dezvoltarea industriei autohtone.

Din multitudinea problemelor de ordin istoric, economic, politic, etnografic, sociologic, etc., pe care le ridică cercetarea expozițiilor, ne vom opri, în acest studiu, numai asupra aspectului etnografic, analizând: locul pe care l-a avut costumului popular în cadrul manifestărilor internaționale din secolul al XIX-lea; ecoul în presa vremii şi impresiile pe care acest domeniu al civilizației

www.sufletoltenesc.ro

ţărăneşti le-a lăsat asupra opiniei publice din întreaga lume; influenţa pe care expoziţiile universale au avut-o asupra conceptului de expoziţie de artă populară şi de muzeu etnografic în România.

Mijlocul secolului al XIX-lea poate fi considerat ca începutul etapei de acumulare sistematică a materialelor etnografice şi folclorice ce puteau aduce informaţii preţioase la cunoaşterea creaţiei populare tradiţionale, subliniind originalitatea şi contribuţia ei la îmbogăţirea patrimoniului culturii universale.

Aşadar, începând cu cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se poate vorbi de o întreagă mişcare, de un adevărat curent de gândire, în fruntea căruia s-au aflat personalităţi de seamă ale vieţii politice, economice şi culturale din Ţările Române, de un adevărat program de achiziţionare sistematică a costumelor tradiţionale, de publicare a unor albume de port şi de cusături din toate provinciile româneşti.

Această mişcare era în strânsă legătură cu întreaga activitate ce se desfăşura în acea epocă pe plan universal şi care în ansamblul său viza excentricul şi exoticul. Ea fusese impulsionată de curentul romantic şi se concretizase în realizarea primelor colecţii de artă populară. Acelaşi îndemn a stat şi la baza alcătuirii unor mari culegeri folclorice în mai toate ţările europene.

Prezenţa costumelor populare la toate competiţiile mondiale ne permite să urmărim criteriile după care au fost selecţionate, aria lor de provenienţă, categoriile sociale, instituţiile de stat sau private care au propus asemenea exponate, precum şi modul în care au fost apreciate în contextul artei populare europene.

Principatele Române participă la prima expoziţie universală ce-a avut loc în anul 1851 la Londra. Dependenţa faţă de Imperiul Otoman le-a obligat să-şi expună produsele în cadrul standurilor rezervate acestuia. La competiţia mondială de la Londra, Ţările Române au expus mostre de materii prime, piese reprezentative ale costumului popular tradiţional, textile decorative de interior, lucrate de romînce cu un gust desăvârşit, produse ale industriei casnice care, la următoarele confruntări internaţionale, aveau să facă cunoscut numele ţării noastre, impunându-se cu unele dintre cele mai reuşite realizări ale artei populare. Prezenţa românească la expoziţia universală de la Londra, deşi modestă, şi-a avut importanţa ei ca prim contact cu problemele şi realităţile noi ale lumii moderne de la jumătatea veacului al XIX-lea. Totodată s-au făcut cunoscute, pe plan internaţional, gustul, mentalitatea şi creaţiile populare concretizate în obiecte de mare valoare artistică, lucrate în tehnica tradiţională, în forme şi cu ornamentică populară.

La expoziţia universală organizată în anul 1862 de Anglia, ţara noastră n-a participat, deoarece guvernul englez nu consimţise ca România să-şi expună produsele în compartimente separate de cele ale Turciei.

Problema prezenţei României la o expoziţie internaţională, cu pavilion propriu şi sub culorile naţionale, a fost pusă pentru prima dată în anul 1867, cu ocazia organizării în Franţa a expoziţiei universale. Prin ridicarea pavilionului României, în primăvara acelui an, pe Câmpul lui Marte din Paris, statul român

www.sufletoltenesc.ro

înregistra un mare succes politic, fiindu-I recunoscută pe plan internaţional calitatea de ţară autonomă.

Guvernul român a hotărât să expună produsele sale în 8 grupe din cele 10 câte prevedea „sistemul de clasificaţiune" adoptat de organizatori, cu traducerea căruia fusese însărcinat economistul Petru Aurelian, bun cunoscător al realităţilor economice şi al valorilor artistice româneşti.

În afara ţesăturilor de in, cânepă, bumbac, lână, mătase, erau înglobate piese disparate ale portului popular femeiesc şi bărbătesc, cât şi ansambluri vestimentare, reprezentative pentru diferitele zone etnografice.

Astfel, grupa a X-a cuprindea la clasa 91 *„specimene de costume populare din deosebite localităţi; colecţiuni metodice de costume de ambele sexe pentru toate vârstele şi pentru profesiunile cele mai caracteristice ale fiecărei localităţi."* Aici se atrăgea atenţia că vor trebui alese „costumele care sunt mai potrivite cu exigenţele de gust particulare fiecărui popor şi care în aceste deosebite privinţe sunt mai în armonie în fiecare localitate cu tradiţiunea naţională".

Sunt conturate, aşadar, criterii care stau şi astăzi la baza metodologiei de cercetare în domeniul creaţiei artistice populare: structurarea diferită de la o zonă la alta a elementelor de cultură materială şi spirituală, în funcţie de condiţiile economice, istorice, politice şi culturale proprii zonei respective; diferenţierea portului popular după sexul, vârsta şi ocupaţia purtătorului; necesitatea studierii trăsăturilor specifice, a notelor particulare, zonal-locale ale costumului popular pentru reliefarea varietăţii morfologice şi artistice, a autenticităţii şi originalităţii sale.

Vorbind despre expoziţia universală din 1867 de la Paris, trebuie să relevăm concepţia organizării pavilionului românesc, cât şi rolul avut în pregătirea participării ţării noastre la această manifestare de două mari personalităţi ale culturii: Alexandru I. Odobescu în calitate de Comisar general şi Petru S. Aurelian, Comisar adjunct şi membru al juriului internaţional. Ei şi-au desfăşurat activitatea în diverse domenii ale ştiinţei, elaborând lucrări care s-au înscris printre cuceririle cele mai de seamă ale spiritualităţii româneşti.

Alexandru Odobescu a manifestat un viu interes pentru arta populară, atrăgând, în repetate rânduri, atenţia asupra „instinctului artistic" propriu poporului român, manifestat în diversele domenii ale civilizaţiei noastre: în costum, ornamentică, în monumentele vechi şi noi, răspândite pe tot cuprinsul ţării.

Alexandru Odobescu a fost cel dintâi om de cultură care a vorbit despre un „stil artistic românesc" şi despre „principiile unei estetici naţionale". Credea profund într-un fond cultural autohton, în simţul estetic al poporului, a cărui originalitate se vădeşte în *„producţiunile sale […] de la unealtă casnică până la cel mai monumental edificiu"* (Odobescu f.a.:10).

Nu este întâmplător faptul că, având aceste concepţii, el a introdus în cadrul expoziţiei universale de la Paris, pentru prima dată, creaţii de civilizaţie şi cultură populară: *„…o casă ţărănească română cu împrejurimile sale obişnuite*

www.sufletoltenesc.ro

şi cu toate uneltele, sculele, mobilele, veşmintele şi produsele agricole ale ţăranilor noştri, spre a arăta chipul culturii naţionale, industria noastră câmpeană…" (Odobescu 1908: 319), valori pe care a ştiut să le facă cunoscute şi în scris, redactând în limba franceză Catalogul expoziţiei române, în cadrul căruia prezentarea artei populare era făcută sub titlul atât de semnificativ din punct de vedere etnografic *Casa, veşmintele şi petrecerile ţăranului român*. Aşadar, într-o perioadă în care şi pe plan internaţional ideea despre necesitatea organizării unui muzeu în aer liber se afla într-un stadiu embrionar, Alexandru Odobescu a introdus prima casă de muzeu în aer liber în cadrul unei expoziţii mondiale. El considera că participarea ţării noastre la expoziţia de la Paris era o ocazie unică de a se arăta *„[…] sub adevăratul ei caracter, mai ales dacă productele ei de tot felul vor fi prezentate în ochii Europei civilizate, cu inteligenţă şi gust"* (Odobescu 1908: 320).

Pentru atingerea acestui ţel, după părerea sa, nu era suficient să se adune o „colecţie" mai mult sau mai puţin completă de produse specifice, ci acestea trebuiau însoţite de un bun catalog şi de o lucrare tipărită într-o limbă de circulaţie internaţională, care să descrie minuţios, pe baza datelor statistice, cât mai exacte, toate resursele naturale ale ţării.

În circularele şi instrucţiunile trimise în ţară a subliniat necesitatea ca România să prezinte la acest concurs numai produse originale, autentice, specifice româneşti. El motiva acest lucru prin faptul că:

adesea se întâmplă ca popoarele puţin civilizate, precum este al nostru, să aibă obiecte şi măiestrii păstrate din vechime sau aflate prin încercări practice, care se recunosc apoi de folositoare de către naţiunile cele mai civilizate şi se primesc de dânsele cu cea mai vie mulţumire. Asemenea şi pentru lucrările ce dovedesc bunul gust, foarte des artele cele mai cultivate fac împrumuturi norocite de la măiestrii câmpene şi primitive (Odobescu 1908: 335).

Acest fenomen Alexandru Odobescu îl ilustra cu domeniul cusăturilor ce ornamentau veşmintele şi ţesăturile – velinţe, lăicere, scoarţe – care decorau interiorul locuinţei tradiţionale ţărăneşti.

Desenele felurite şi plăcuta împestriţare de culori a acestor lucrări femeieşti atrag în străinătate o mare băgare de seamă şi nu ar fi deloc de mirare – afirma marele cărturar – *ca noi, ducând la Paris o mare colecţie de ţesături şi cusături din cele mai frumoase, să vedem peste puţin aceste desemnuri reproduse pe stofele şi covoarele ieşite din cele mai vestite fabrici ale Europei apusene* (Odobescu 1908: 336).

Din expunerea ideilor lui Alexandru Odobescu legate de participarea la expoziţia universală de la Paris din 1867 se desprind criterii muzeografice care îşi păstrează valabilitatea şi în zilele noastre: necesitatea alcătuirii unei colecţii complete cu piese autentice (se punea astfel în circulaţie conceptul de specific

www.sufletoltenesc.ro

românesc) reprezentative pentru simţul estetic al poporului nostru, care să exprime trăsăturile artei populare din toate zonele ţării, necesitatea întocmirii unui catalog al exponatelor şi redactării unei lucrări într-o limbă de circulaţie internaţională, pentru a face cunoscute pe plan mondial creaţiile artistice valoroase ale poporului român.

Meritul cel mai de seamă al activităţii desfăşurate de cei doi oameni de cultură, Alexandru Odobescu şi Petru Aurelian, în legătură cu expoziţia din 1867, a fost editarea la Paris a unei lucrări, prima încercare de monografie economică a ţării în anii de după Unire (Odobesco et Aureliano 1867).

În concepţia oamenilor de stat din acea perioadă, participarea României la expoziţia universală de la Paris era totodată şi cel mai nimerit prilej de afirmare a autonomiei politice a statului român, un act de curaj şi de mare victorie diplomatică. În şedinţa din 16 februarie 1867, în care este readusă în discuţie şi problema participării ţării noastre la acest concurs internaţional, Mihail Kogălniceanu afirma: *„…să luăm parte la expoziţiunea de la Paris, ca drapelul României să fâlfâie pe lângă drapelele tuturor statelor independente…”* (*Monitoru*l 1867).

Dacă analizăm Catalogul produselor expuse la secţia română, constatăm că la această manifestare arta populară a avut o mare pondere, fiind bogat reprezentată cu piese componente ale costumului şi – spre deosebire de expoziţia universală de la Londra din 1851 – cu colecţii întregi de costume, caracteristice pentru diferitele zone etnografice ale ţării şi specifice anumitor îndeletniciri. Aceste ansambluri vestimentare, fiind creaţii culturale unitare, trebuiau să reflecte diferitele etape din evoluţia culturii materiale tradiţionale.

Conform regulamentului propuse de organizatori, pentru expunerea costumelor s-a adoptat o manieră muzeografică modernă, utilizată până în zilele noastre, şi anume folosirea manechinelor.

În cadrul expoziţiei universale din 1867 de la Paris, manechinele reprezentau: o bătrână din judeţul Suceava; o fată din districtul Romanaţi, torcând; o strângătoare de spice din Vlaşca; o fată din Câmpulung purtând o doniţă pe cap; o ţărancă din Turnu-Severin în costum de femeie măritată; o călugăriţă de la mănăstirea Pasărea. Costumul femeiesc a fost deci diferenţiat după vârstă şi stare civilă: costum de fată, costum de femeie, costum de bătrână.

Costumul bărbătesc a fost reprezentat prin cel de mocan (păstor din Munţii Carpaţi), de plăieş din Zona Bacău, cosaş din valea Oltului, călugăr de la mănăstirea Neamţ, doi surugii din împrejurimile Argeşului şi Târgoviştei, un pescar de pe malurile Dunării; aşadar, în principal, costumele legate de ocupaţiile poporului român: agricultura, păstoritul, pescuitul cărăuşia, etc.

Descriind în cadrul catalogului piesele componente ale portului popular românesc, Odobescu sublinia marea varietate morfologică şi artistică zonală, determinată de condiţiile istorice şi social economice diferite, de tradiţiile locale, precum şi de diversitatea cadrului antropogeografic în care a trăit poporul nostru şi care a condiţionat practicarea diferitelor ocupaţii:

www.sufletoltenesc.ro

Les formes, les couleurs et surtout les ornements brodés des diverses pièces des vêtements varient beaucoup selon les différents districts et surtout selon les régions du pays; ainsi les différences sont notables entre les villages des bords du Danube et ceux des hauteurs des Carpathes; mais le caractère général de l'habillement est bien partout le même; c'est le costume d'un peuple méridional, amoureux des couleurs vives et brillantes (Odobescu 1908: 347).

Ce reprezenta, de fapt, mijlocul secolului al XIX-lea în evoluția costumului românesc? Perioada cuprinsă între începutul secolului al XIX-lea şi sfârşitul lui a fost considerată de specialiştii domeniului cea mai valoroasă etapă pentru creația artistică populară. La acea vreme, costumul popular se afla, încă, în uzul cotidian al comunităților rurale de pe întreg cuprinsul țării, însoțind omul în toate împrejurările vieții sale, din copilărie până la moarte. Piesele de costum şi ansamblurile vestimentare achiziționate şi conservate în marile colecții ale muzeelor etnografice existente pe teritoriul țării noastre provin din această perioadă şi reprezintă stadiul autentic şi original al vestimentației țărăneşti ajunsă la apogeul dezvoltării sale.

Faptul că, la Paris, în cadrul grupei I şi-au expus lucrările pictorii Nicolae Grigorescu şi Carol Popp de Szathmary, al căror talent şi interes pentru redarea costumului popular românesc în toată bogăția, varietatea şi armonia cromatică a elementelor sale componente, sunt bine cunoscute, lucrările lor având din acest punct de vedere şi valoare de document, ne îngăduie să avem o imagine completă asupra vestimentației țărăneşti de la mijlocul secolului al XIX-lea. Meritul acestor mari pictori ai neamului românesc este de a fi ştiut să integreze oamenii în mediul lor firesc, natural, de existență, înfățişându-i în viața lor de toate zilele, la lucru, cu ocupațiile lor obişnuite, dar şi în zilele de sărbătoare, când costumul, bogat ornamentat, purtat de ei, le conferea o deosebită individualitate şi distincție.

Valoarea documentară a planşelor realizate de Szathmary l-a determinat pe reputatul critic de artă George Oprescu să facă următoarele considerații: *„dacă modelul poartă un costum național, dintr-o regiune oarecare, fiecare motiv brodat sau țesut e la locul lui, cu forma lui, cu valoarea lui, cu nuanța lui de culoare, aşa încât ar putea fi reprodus şi azi fără greş."* (Oprescu 1965: 11-12) Sutele de acuarele şi desene ar putea deveni astfel, independent de valoarea lor artistică, document ce nu s-ar putea înlocui pentru epoca cea mai frământată şi mai interesantă a vieții noastre naționale; ele poartă însă, mai toate, şi pecetea unuia dintre cele mai plăcute, mai sigure, mai… dotate talente pe care le cunoaşte arta noastră (Oprescu 1943: 88).

În Catalogul produselor expuse în secția română la expoziția universală din 1867, în dreptul fiecărui obiect se afla numele proprietarului sau al instituției publice (consiliile departamentale ale diverselor județe, diferite şcoli profesionale, azilul Elena Doamna, Societatea Furnica, diferite ateliere de țesătorie). Faptul că în catalog se menționează localitatea şi județul din care provenea obiectul respectiv ne ajută să ne formăm o imagine de ansamblu

www.sufletoltenesc.ro

asupra ariei de proveniență a exponatelor şi să constatăm că toate județele țării au fost prezente la această manifestare internațională, fie cu diverse categorii de țesături, fie cu piese de port sau chiar cu colecții complete de costume.

Cum se explică participarea țării noastre la expoziția universală de la Paris cu o gamă atât de bogată şi de variată de creații plastice populare? Care era principala caracteristică a fenomenului etnografic românesc în a doua parte a veacului al XIX-lea?

În această perioadă, industria casnică avea încă o pondere însemnată în economia națională, în cadrul ei producându-se, dar în condiții schimbate, cea mai mare parte din produsele destinate consumului populației de la sate şi oraşe. Producția textilă țărănească căpătase la acea vreme un caracter mai larg, de industrie care producea şi pentru desfacerea pe piață. Un număr considerabil de gospodării țărăneşti producea țesături şi piese de port în cantități mai mari decât le era necesar, aducând prisosul pe piață în vederea vânzării. Se ajunsese chiar la o specializare a unor locuitori şi chiar a unor sate întregi în realizarea anumitor categorii de produse, ca urmare a dezvoltării posibilităților de schimb şi a creşterii cererii de produse meşteşugăreşti pe piață.

Aşadar, cea mai însemnată prin complexitatea şi răspândirea sa era industria textilă, în cadrul căreia se confecționau şi piesele de port, acestea fiind, prin originalitatea şi valoarea lor artistică, unanim apreciate la expoziția universală din 1867 de la Paris şi care vor figura la loc de cinste şi în următoarele confruntări internaționale.

Se contura, astfel, imaginea unui specific românesc întemeiat pe criterii genetice, etnice, teritoriale şi culturale, prin care organizatorii urmăreau afirmarea poporului nostru pe plan european.

Cultura populară, considerată a fi cel mai valoros depozitar al valorilor tradiționale, a servit propagandei naționale din a doua jumătate a veacului al XIX-lea, punându-se astfel bazele unei strategii identitare eficiente.

Participarea României pentru prima oară cu pavilion propriu la o competiție internațională nu putea lăsa indiferentă presa vremii care era condusă de oameni de cultură receptivi la toate acțiunile ce implicau, într-un fel sau altul, prezența țării noastre pe plan european. Acestui eveniment I s-au consacrat în coloanele periodicelor româneşti numeroase articole, note, comentarii şi apeluri.

Astfel ziarul *Românul*, într-un articol intitulat „O lecțiune importantă", sublinia că *„[…] la Expoziținea universală din anul acesta toți s-au poprit numai la productele originale ale pământului românesc, la costumule noastre naționale, cu alte cuvinte la cartea noastră de neam, la pasportul nostru de viață şi călătorie între popoare"* (*Românul* 1867: 442).

Într-un alt număr din acelaşi ziar, este reprodus articolul semnat de Pleé Léon, ce apăruse în *La Siècle*. După o descriere a bogatelor resurse naturale ale României, autorul sublinia gustul, virtuozitatea şi rafinamentul artistic al țărăncii române care, cu îndemânare şi pricepere, îşi confecționa singură, în cadrul gospodăriei, toate veşmintele necesare familiei sale.

www.sufletoltenesc.ro

Adăogaţi la acestea – remarca autorul – un adevărat geniu naţional pentru lucru, răspândit în toată poporaţiunea, multă îndemânare inventivă şi stăruinţă… Femeia sa ţese toate veşmintele de lână sau de cânepă şi le confecţionează; ea creşte încă şi gândacii de mătase şi face o pânză fină, pe care toată lumea o admiră la Expoziţiunea universală (*Românul* 1867: 903).

Vorbind despre impresia pe care exponatele româneşti au lăsat-o în cadrul expoziţiei de la Paris, autorul conchidea: *„Dară ceea ce mulţimea examina mai mult sunt fireşte costumele naţionale […] pline de originalitate…"* (*Românul* 1867: 904).

În *L'exposition universelle de 1867 illustrée*, într-un articol semnat de Victor Cosse, intitulat *„Les costumes roumains"*, se arată că ţara noastră a conservat multe din obiceiurile şi tradiţiile strămoşeşti. Costumele sale naţionale, de o mare bogăţie şi diversitate regională, marchează încă diferenţierile sociale şi materiale, precum şi ocupaţiile purtătorilor (*** *1867*: 421-423).

Observaţiile jurnalistului Victor Cosse ni se par extrem de pertinente, întrucât el a sesizat existenţa, la jumătatea secolului al XIX-lea, a unui mediu social românesc puternic stratificat, ilustrat de vestimentaţie, piesele de costum indicând apartenenţa purtătorului la o anumită categorie sau clasă socială, poziţia sa în cadrul edificiului social. Costumul este, în acelaşi timp, un obiect de îmbrăcăminte şi un semn a cărui funcţie precizează şi statutul social al purtătorului.

Dacă analizăm costumele expuse la Paris în cadrul expoziţiei universale din 1867, nu putem să nu remarcăm faptul că toate elementele componente ale ansamblurilor vestimentare au uimit o lume întreagă prin compoziţiile lor decorative extrem de variate, prin amploarea câmpurilor ornamentale, prin nuanţele armonioase ale gamei cromatice, dovedind un nivel superior de realizare artistică.

Fotografia instantanee, ca mijloc universal de comunicare între oameni, intrată în „Galaxia Gutenberg" odată cu generalizarea – după 1851 – a clişeelor de sticlă cu colodiu umed, după care se pot trage nenumărate pozitive pe hârtie, devenise unealtă de cercetare a trăsăturilor specifice diverselor etnii, a frumuseţii costumelor, arhitecturii, obiectelor de artă populară şi a manifestărilor etno-folclorice.

Privind fotografiile ce reprezintă costumele bărbăteşti prezente la expoziţie, remarcăm câtă distincţie şi personalitate confereau hainele groase din blană, purtate de păstori sau cât de pitoreşti şi decorative puteau fi costumele surugiilor prin bogăţia găitanelor şi a postavurilor colorate care le împodobeau, acestea din urmă atrăgând atenţia a numeroşi desenatori şi pictori români şi străini.

În organizarea expoziţiei din 1867 de la Paris, toate eforturile depuse de reprezentanţii ţării noastre şi de Alexandru Odobescu şi Petre Aurelian în special au urmărit un singur ţel: România să se înfăţişeze la această competiţie internaţională cu tot ce are mai bun în toate domeniile de creaţie.

www.sufletoltenesc.ro

Dincolo de medaliile obținute pentru exponatele cu care s-a prezentat la expoziție (3 medalii de aur, 9 de argint, 35 de bronz şi 38 de mențiuni onorabile), statul român a înregistrat un mare succes, participând pentru prima oară ca unitate politică separată la o manifestare internațională. Eforturile şi entuziasmul celor doi organizatori ai pavilionului românesc au fost dominate de înțelegerea adâncă a rolului acestor întreceri, de folosul lor *„[…] pentru dezvoltarea țărilor, pentru lărgirea comerțului, pentru îmbunătățirea culturii şi industriilor, pentru înfrățirea şi apropierea națiunilor una de alta”* (Odobescu 1908: 333).

A doua participare internațională a României a fost la expoziția de la Viena, care urma să se deschidă la 1 mai 1873. Un comitet compus din Cezar Bolliac, Petru Aurelian, C.D. Athanasiu, C.I. Stăncescu, C. Sion (acesta din urmă însărcinat special cu adunarea obiectelor de industrie casnică) şi Grigore Bengescu îşi începuse activitatea încă din anul 1872, selectând obiectele care urmau să fie expuse.

Prin decretul din 14 martie 1873 a fost numit Comisar general al secției române Emanuel Kreţulescu. Din raportul său aflăm că, înainte de a lua drumul Vienei, obiectele selecționate au fost expuse mai întâi în țară, la hotelul Herdan. Expoziția s-a bucurat de un mare succes, fiind apreciată de publicul vizitator.

Catalogul secției române a expoziției universale din 1873 de la Viena a fost redactat în limba franceză. Prima parte a acestui catalog este consacrată descrierii țării noastre din punct de vedere geografic, demografic, administrativ, economic şi cultural. Informațiile referitoare la industria casnică națională prezintă un deosebit interes, fiind relevate aici priceperea, destoinicia şi arta țărăncii române, care singură țese toate veşmintele necesare membrilor familiei, lucrul său remarcându-se atât prin frumusețea, finețea şi armonia execuției, prin gustul desăvârşit în compunerea şi dispoziția motivelor ornamentale în alegerea şi combinarea culorilor, cât şi printr-un stil particular, original.

Sistemul de clasificare adoptat de organizatori cuprindea 26 de grupe, din punctul nostru de vedere prezentând interes grupa a XXI-a, „Industria casnică națională” în care erau incluse creațiile de civilizație şi cultură populară.

Semnificativ este faptul că, în cadrul concursului internațional de la Viena, țara noastră a participat şi cu expoziții colective de țesături, broderii şi costume naționale care au fost medaliate şi care ilustrează amploarea participării, interesul crescând pentru acest gen de manifestări, înțelegerea necesității organizării şi participării la marile competiții mondiale. O serie de periodice româneşti şi străine au făcut comentarii pe marginea participării țării noastre cu piese de artă populară.

În *Românul*, de pildă, sunt reproduse aprecierile făcute de ziarul vienez *Wanderer* asupra produselor expuse în cadrul secției române:

Costumele româneşti sunt de o deosebită atracțiune, mai cu seamă cel de borangic, cusut cu argint şi numit zăvelcă, cu şorțul său lat, cusut cu aur şi cu multe culori strălucitoare, marama sau vălul aerian, țesut în arabescuri fine de

www.sufletoltenesc.ro

aur şi mătase, ia de aceeaşi stofă, încărcată din abundență cu cele mai alegorice cusături bizantine după tradițiunile monastireşti… (*Românul* 1873: 405).

Erau descrise apoi cingătorile femeieşti de lână, brâuri şi bete, costume bărbăteşti – în legătură cu care se făcea afirmația că nu sunt mai puțin pitoreşti decât cele femeieşti – hainele mari, mintenele şi cojoacele.

Într-un alt număr din acelaşi ziar era reprodus din *Le Danube* articolul intitulat *„Expoziţiunea din Viena"*. Se sublinia aici faptul că deşi România este o țară mică, a cărei unire este de dată recentă, prin participarea sa la acest concurs internațional *„[…] a oferit… un spectacol original şi interesant. De la cea dintâi privire…, vizitatorul vede lămurit… că românii posed mult gust şi îndemânare, că sunt inteligenți şi laborioşi şi că țara lor e nesleită de tot felul de bogății"* (*Românul* 1873: 553). Referindu-se la țesăturile româneşti, se afirma faptul că ele atrag atenția îndeosebi prin vioiciunea culorilor, varietatea desenelor şi buna calitate a materiilor prime.

În *L'exposition universelle de Vienne illustrée*, un articol consacrat secției româneşti din cadrul expoziției sublinia faptul că

les produits de l'industrie domestique méritent le plus grand interêt. Dans tous ces produits, qui doivent leur origine aux femmes, pour la plupart, se manifestent un goût artistique et un sentiment de forme qui fait quelquefois défaut chez les dessinateurs industriels des pays plus avancés (****L'exposition* : 357).

În încheierea raportului său, Comisarul general al expoziției române, E. Kreţulescu, sublinia importanța deosebită a acestor concursuri internaționale şi pentru faptul că specialiştii români din diverse ramuri ale economiei şi culturii puteau studia experiența altor țări şi progresele înregistrate în domeniile respective. Interesul, gustul publicului din țara noastră pentru ceea ce este frumos, arăta în continuare Comisarul general, se dezvoltase, putându-se vorbi şi la noi de o „mişcare artistică", care începea să se facă tot mai simțită prin înființarea Societății amicilor artelor frumoase. Opinia sa era că, prin aceste studii variate, țările participante dobândeau *„[…] elementele necesare pentru a fi puse în poziția de a profita de toate binefacerile civilizației moderne"*. (Kreţulescu 1873).

Observăm la Comisarul general al expoziției de la Viena, Emanuel Kreţulescu, un alt tip de discurs, un alt gen de comentarii care se orientează spre integrarea noastră fermă în contextul european, pentru a putea beneficia, alături de celelalte țări participante, de toate cuceririle şi progresele aduse de civilizația modernă.

Desigur că participarea țării noastre la aceste manifestări internaționale de anvergură nu putea să aibă ecouri dintre cele mai importante şi pe plan intern.

www.sufletoltenesc.ro

Admiraţia şi preţuirea de care se bucuraseră costumele populare româneşti la expoziţiile internaţionale îl determină pe V.A. Urechia, Ministrul Instrucţiunii Publice, să emită în anul 1881 o circulară prin care dispunea ca *„[…] atât elevii şcoalelor preparandiale, cât şi învăţătorii şcoalelor de la sate să poarte numai costumul naţional”* (*Biserica şi şcoala* 1881). Circulara preciza şi piesele din care trebuia să fie alcătuit acest costum, atât în timpul verii, cât şi pe timp de iarnă.

În anul 1882 un alt apel ministerial cerea învăţătorilor *„[…] să caute a redeştepta în locuitorii satelor vechile deprinderi de a se îmbrăca româneşte şi cu produse numai de-ale industriei casnice româneşti”*.

În acelaşi an P.S. Aurelian, noul Ministru al Instrucţiunii Publice, emitea o dispoziţie privind în fiinţarea unei „Comisiuni pentru publicarea desemnurilor de pe costumele naţionale”. Compusă din Dimitrie Sturza ca preşedinte, Grigore Manu şi pictorul Theodor Aman ca membri, Comisia avea sarcina ca, împreună cu directorul Muzeului Naţional de Antichităţi (pe atunci Gr. Tocilescu), să adune şi să publice desene după motive populare româneşti. În forma definitivă, lucrarea urma să fie introdusă în programa generală de învăţământ.

Eforturile autorităţilor de încurajare şi redresare a artei populare, concretizate în emiterea de dispoziţii şi circulare oficiale, în înfiinţarea de asociaţii ad-hoc cu diverse titulaturi, încercau să oprească procesul de decădere a industriei casnice ţărăneşti, care începuse odată cu intrarea satelor în circuitul economiei capitaliste de piaţă.

Datorită rolului considerabil pe care expoziţiile internaţionale îl aveau în dezvoltarea relaţiilor economice, politice şi culturale între statele participante, oglindind progresele înregistrate în diferite sectoare ale economiei (industrie, agricultură, comerţ), ca şi în domeniul vieţii spirituale, iniţiativa organizării unei noi întreceri, după cea de la Viena, a luat-o din nou Franţa. Prin decrete emise încă din anul 1885 se anunţa deschiderea expoziţiei universale din 1889 de la Paris.

Anul 1889 marca pentru francezi Centenarul Revoluţiei şi expoziţia universală a fost organizată sub semnul acestei aniversări.

Tot mai multe personalităţi ale vieţii culturale şi economice din Franţa subliniau cu diverse prilejuri necesitatea organizării unei asemenea manifestări pentru stabilirea unui climat de pace şi colaborare între popoare. Pentru că, aşa cum remarca autorul ce a prefaţat lucrarea enciclopedică *L'exposition universelle de 1889* Edouard Lockroy,

Une exposition universelle est une totalisation: l'esprit humain arrête une minute son labeur et considère le chemin parcouru, comme un voyageur retourne la tête pour regarder la pente déjà gravie […] Les hommes admirent leurs conquêtes et se donnent la main. Un grand souffle de fraternité passe sur leur fronts. Et ces fêtes ne sont pas indifférentes à la paix du monde (Monod 1890).

www.sufletoltenesc.ro

România n-a luat parte oficial la competiția internațională din 1889, participarea ei fiind de data aceasta opera unei inițiative particulare. Un comitet național compus din 165 de persoane, reprezentând corpurile legiuitoare, industria, comerțul, publicistica şi alte ramuri de activitate a pregătit şi selectat produsele ce urmau să fie expuse. Preşedintele acestui comitet a fost numit prințul George Bibescu, fiul Principelui Gheorghe Bibescu (1842-1848), o personalitate binecunoscută şi apreciată de francezi întrucât făcuse studiile în Franța, era cavaler al Legiunii de Onoare şi membru al Academiei Franceze, autor a numeroase lucrări istorice şi politice.

Comitetul național era ajutat în provincie de comitete județene, cum erau cele de la Iaşi, Vaslui, Bârlad, Câmpulung, Craiova, Caracal şi Turnu Măgurele, al căror rost era să facă o preselecție, iar la Paris era sprijinit de un comitet compus din 22 de membri.

Lucrarea elaborată în limba franceză, cu ocazia expoziției de la Paris, era destinată - aşa cum arăta în prefață autorul ei, G. Bibescu – să dea câteva informații generale asupra României, asupra aşezării sale geografice, climei, solului şi produselor sale, caracterului locuitorilor şi portului lor, ca şi asupra diverselor industrii care figurau în secțiile româneşti ale expoziției (Bibescu 1889).

Sistemul de clasificare adoptat la acest concurs cuprindea nouă grupe subîmpărțite în clase. Cei mai mulți expozanți s-au înscris la grupa a IV-a care cuprindea țesături, veşminte şi accesorii.

Lucrarea se încheia cu lista expozanților, care cuprindea numele persoanei sau instituției, grupa, clasa, localitatea, natura obiectului expus şi amplasamentul său în cadrul expoziției. Din cele 21 de județe participante, prin numărul şi varietatea pieselor de artă populară expuse, s-au remarcat îndeosebi județele Teleorman şi Muscel.

Au participat 736 de expozanți români, care au obținut 272 de distincții: două mari premii, 26 medalii de argint, 73 medalii de bronz şi 107 mențiuni onorabile. Din juriile internaționale care au decernat premiile au făcut parte 14 români.

S-au bucurat de mare succes broderiile prezentate de Ecaterina Lucescu, covoarele şi cuverturile de lână din standul lui G. Bibescu, țesăturile lui Alcaz, ale lui Avram Juster, ale Societății Furnica şi cele confecționate la mănăstirea Agapia.

Acest sector al artei populare a făcut şi obiectul admirației preşedintelui Franței care-i elogia diversitatea, rafinamentul şi eleganța deosebită.

Într-o lucrare semnată de E. Monod sunt remarcate de asemenea produsele artei româneşti, rafinamentul şi gustul artistic al creatorilor populari:

Les broderies roumaines – soie, laine ou perles – sont généralement confectionées à demeure. Le paysan, homme ou femme, y excelle. La nécessité l'a rendu industrieux, la pratique le rend artiste, et les produits sortis de ses

www.sufletoltenesc.ro

mains sont très recommendables, témoin, avec les broderies, les lainages aux couleurs eclatantes, ornés d'agréables dessins… (Monod 1890, III: 148).

În jurnalul săptămânal *L'exposition de Paris de 1889,* în articolul intitulat "*La Roumanie à l'exposition"*, se arăta că ţara noastră este una din ţările despre care s-a vorbit mult şi nu fără temei.

O bună impresie a făcut-o asupra publicului vizitator restaurantul românesc:

[…] une véritable exposition nationale et des plus pittoresques. Outre l'architecture du pays, représentée par la construction même, la décoration intérieure avec des étoffes et des poteries roumaines très curieuses, le cabaret roumain a cette particularité qu'il reproduit fidèlement une partie de la vie nationale roumaine… (*L'exposition 1889*: 6)

Pentru prima oară în cadrul unei expoziţii internaţionale s-a amenajat un restaurant românesc, construit şi decorat în stil popular, cu obiecte specifice de artă populară (covoare, ceramică decorativă), în cadrul căreia personalul care a servit, ca şi lăutarii, au fost îmbrăcaţi în costume populare, reprezentative pentru diferite zone etnografice ale ţării.

Restaurantul românesc, cu fete îmbrăcate în costume populare, cu mâncăruri şi muzică tradiţională, plin până la refuz în fiecare seară, a fost vizitat de elita pariziană a anului 1889 (oameni de litere, artişti), precum şi de capetele încoronate aflate în trecere prin capitala Franţei (prinţul şi prinţesa de Wales, regele George I al Greciei, Isabela a Spaniei, etc.).

Taraful de lăutari condus de Savu Pădureanu, compozitorul unei „sârbe a expoziţiei" care – ne spune G. Bibescu în lucrarea sa – nu era altceva decât dansul Căluşarilor, reuşise să creeze o atmosferă originală românească, stârnind vii admiraţii.

Luând în discuţie originea latină a românilor, obiceiurile, costumele şi limba, prinţul G. Bibescu sublinia şi nu greşea că, dintre toate ţările balcanice, România se apropia cel mai mult de occident şi civilizaţia sa (Bibescu 1889: 64).

Trăsăturile certe ale identităţii noastre etnice erau puse în evidenţă – după G. Bibescu – de reprezentanţii lumii rurale (ţărănimea), care la acea vreme însumau 4/5 din populaţia ţării, precum şi de producţiile lor de înalt nivel artistic, manifestate în poezia, în arta povestitorului, în muzică şi, mai ales, în arta populară.

Este de menţionat faptul că în cadrul competiţiei mondiale din 1889, de la Paris, a avut loc şi un „Congres al tradiţiilor populare", la ale cărui dezbateri, ce s-au desfăşurat pe parcursul a opt zile, au luat parte numeroşi cercetători şi savanţi din Anglia, Belgia, Franţa, România, Rusia, Spania Africa, America, Asia.

www.sufletoltenesc.ro

Reprezentantul ţării noastre la acest congres a fost Dimitrie Butculescu, un om politic educat, cu studii făcute la Paris şi care în domeniul economic a militat pentru înfiinţarea „Societăţii Cooperative" al cărei scop era încurajarea meseriilor şi industriei autohtone.

În cadrul Congresului trebuie reţinută luarea de cuvânt a lui Emile Blémont, care vorbind despre tradiţie a definit funcţia socială a activităţii omeneşti. Potrivit concepţiei sale, poporul constituie sursa inepuizabilă a frumosului, considerat o categorie universală, superioară variaţiilor de gust şi intereselor individuale. Numind poporul „tinereţe veşnică a umanităţii", Blémont sublinia faptul că ce îl caracterizează este simţământul şi sensibilitatea sa pentru frumos. Referindu-se la capacitatea estetică a poporului, remarca faptul că ea nu descreşte pe măsură ce omenirea evoluează spre civilizaţie, ci numai atunci când poporul se leapădă de sine şi vrea să imite modelele provenite din arta burgheză (Monod 1890, I: 412).

Trebuie relevat şi faptul deosebit de semnificativ că în timpul campaniilor de pregătire şi organizare a expoziţiilor universale s-a pus pentru prima oară şi problema creării unui muzeu etnologic. Un asemenea proiect a fost elaborat cu ocazia unei competiţii mondiale din 1855 de la Paris. Iar expoziţia internaţională din 1878 de la Paris – la care ţara noastră ocupată cu Războiul de Independenţă n-a putut lua parte – a dat impulsul final pentru înfiinţarea unui muzeu etnografic, muzeul Trocadero, al cărui fondator a fost inspirat de Nordiska Museet din Stockholm.

Imprimarea unor albume şi multiplicarea unor seturi de fotografii, organizarea banchetelor ca şi propaganda făcută în presă au implicat mari sume de bani. Asemenea albume cu 54 planşe, reprezentând diferite secţiuni ale expoziţiei române sau imagini de la banchetele oferite de Comitetul Naţional Român, au fost dăruite unor personalităţi franceze. Multe din obiectele de artă populară expuse la Paris în anul 1889 au fost donate Muzeului Etnografic Trocadero.

Sfârşitul secolului al XIX-lea a atras atenţia lumii întregi prin deschiderea expoziţiei universale din 1900 de la Paris, hotărâtă prin legea din 13 iunie 1896. Statele invitate aveau, aşadar, la dispoziţie numai patru ani pentru realizarea materială a acestei mari opere care urma să rezume progresele, eforturile făcute în toate compartimentele vieţii economice şi spirituale.

Instalată pe o suprafaţă de 2.227.946 m^2, ea era definită astfel în raportul ministrului Jules Rocher: *"[...] la fin d'un siècle de prodigieux efforts scientifiques et économiques […], le seuil d'une ère dont les savants et les philosophes prophétisent la grandeur et dont les réalités depasseront sans doute les rêves de nos imagination"* (***1901:15).

La sfârşitul veacului în care îşi cucerise independenţa de stat, România nu trebuia să piardă prilejul de a arăta ţărilor participante progresele realizate în toate sectoarele de activitate. În circulara sa, ministrul agriculturii, comerţului, industriei şi domeniilor sublinia faptul că guvernul ţării acceptase invitaţia Republicii Franceze de a lua parte la expoziţia din 1900, arătând că ea va fi

www.sufletoltenesc.ro

„[…]un inventar documentat de tot ce au produs mai însemnat artele, ştiinţa şi activitatea economică din întreaga lume în acest secol” şi că *„[…]interese politice şi economice de întâiul ordin ne impuneau datoria de a participa la această expoziţiune”* (Olănescu 1901: 15).

Analizând cataloagele expoziţiilor universale din secolul al XIX-lea, constatăm faptul, deosebit de important şi semnificativ pentru stadiul de dezvoltare al artei populare, că o serie de instituţii, societăţi şi asociaţii de stat sau particulare (începând cu consiliile departamentale ale diverselor judeţe, şcolile de meserii, Azilul Elena Doamna, Societatea “Furnica”, Comitetul reuniunii femeilor române din Sibiu, Administraţia Domeniului Coroanei, şi terminând cu atelierele de cusături, ţesături, broderii, vestite şi cunoscute prin producţia lor nu numai în ţară, dar şi în străinătate, pentru care efectuau nenumărate comenzi) au fost prezente la manifestările internaţionale cu un mare număr de piese de artă populară. Astfel, Azilul Elena Doamna, înfiinţat în anul 1862 de Elena Cuza, a participat la marile concursuri internaţionale din 1867, 1873, 1889 şi 1900, îndeosebi cu colecţii de costume naţionale şi broderii.

Societatea “Furnica” datează oficial din anul 1882, dar exista de fapt încă din 1853, bazele ei fiind puse de Elena C. Cornescu, prin întemeierea „Asociaţiei de Doamne”. Centrul asociaţiei a fost până în anul 1869 în Goleşti, judeţul Argeş, producţia sa constând în piese de port popular, scoarţe şi ţesături. În anul 1882, prin contopirea Societăţii Concordia română cu Asociaţia de Doamne a luat fiinţă Societatea „Furnica”. Asociaţiunea Doamnelor Române pentru dezvoltarea industriei casnice sub augustul patronaj al M.S. Regina Elisabeta, cu sediul în Bucureşti, strada Doamnei nr.16.

Din statutele Societăţii “Furnica” aflăm că scopul său era de a încuraja şi dezvolta industria textilă casnică, de a propaga produsele acesteia prin desfacerea lor în cadrul bazarelor înfiinţate în diferite oraşe. Atingerea scopului se făcea utilizând următoarele mijloace: încurajarea lucrului casnic şi a produselor industriei casnice în locul „fabricatelor străine”; introducerea unor instrumente perfecţionate, practice şi ieftine, care vor putea înlesni realizarea unei „producţii mai mari, mai desăvârşită”, în conformitate cu stilul naţional. Faima produselor create de această societate trecuse graniţele ţării, ele fiind căutate şi apreciate pe piaţa mondială îndeosebi la Paris şi Londra.

Societăţi ce au avut scopuri similare cu cele ale Societăţii “Furnica” au fost: „Albina”, „Munca” şi „Ţesătoarea”. Forţa de muncă folosită de aceste societăţi au constituit-o maicile de la mănăstiri, femeile din sate şi din mahalalele oraşelor.

În ceea ce priveşte atelierele, foarte cunoscut era „Atelierul de cusături, ţesături şi broderii şi costume naţionale Teodora Pavelescu”, înfiinţat în anul 1870 la Câmpulung şi ale cărui produse se vindeau atât în ţară cât şi în străinătate, mai ales în Germania şi Anglia.

Aceste ateliere erau adevărate „fabrici rudimentare, mişcate de mână omenească…” cum le numea marele negustor D. Z. Furnică în lucrarea sa referitoare la industria casnică.

www.sufletoltenesc.ro

Participarea pe scară largă a acestor asociaţii la marile confruntări mondiale suscită în mod firesc o întrebare deosebit de complexă: ce oglindea acest fenomen şi care era semnificaţia lui?

Ca urmare a dezvoltării relaţiilor capitaliste în agricultură şi a accentuării diferenţierii social-economice a ţărănimii după reforma agrară din 1864, industria casnică îşi restrânge locul pe care îl avusese în gospodăria ţărănească. Sub presiunea reducerii posibilităţilor de procurare a anumitor materii prime – foarte multe dintre acestea, ca de exemplu lâna, blănurile, exportându-se în diferite ţări: Austria, Anglia, Germania, pe preţuri derizorii şi importându-se apoi sub forma produselor finite, care ar fi putut fi realizate în ţară – a concurenţei străine şi apariţiei pe piaţa internă a mărfurilor de import (bumbac, mătase, catifea, cit, stambă, olandă, americă), ca şi a influenţei exercitate de oraş, industria casnică suportă o serie de schimbări, având drept consecinţe decăderea unor ramuri de prelucrare casnică – dar, în acelaşi timp, şi redresarea altora, orientând producţia spre vânzare şi, într-o etapă mai târzie, transformând-o în industrie capitalistă la domiciliu.

Cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea marchează, deci, începutul procesului de degradare, de sărăcire a artei populare, de părăsire a tradiţiei, de pervertire a gustului artistic popular, proces care se va intensifica la începutul secolului al XX-lea.

Numeroşi oameni de cultură din secolul al XIX-lea au considerat că decăderea industriei casnice textile aducea mari prejudicii ţărănimii şi economiei naţionale şi au văzut în reînvierea acesteia un mijloc de îndreptare a situaţiei ţărănimii.

Pentru promovarea artei populare au fost înfiinţate numeroase societăţi şi asociaţii, cu diverse titulaturi, care organizau expoziţii în ţară şi participau la marile competiţii mondiale cu o gamă variată de produse, lucrate în tehnica tradiţională.

Aşa au fost „Reuniunea femeilor sălăjene", înfiinţată în anul 1881 de către Elena Pop Hossu-Longin, fiica ilustrului fruntaş al mişcării naţionale, George Pop de Băseşti, ce-şi avea sediul la Şimleul Silvaniei şi „Reuniunea femeilor române hunedorene", cu sediul la Deva, înfiinţată în anul 1865 de către aceeaşi doamnă.

Prin implicarea lor într-o serie de acţiuni care urmăreau păstrarea şi valorificarea tradiţiilor, intelectualele române se aliniau la o mişcare mai largă, foarte actuală în acea vreme în întreaga Europă, care avea ca scop principal „emanciparea femeii".

Multe din aceste asociaţii au pus bazele a numeroase ateliere de „costume naţionale", în cadrul cărora au fost reluate izvoadele strămoşeşti, ca şi vechile reţete de vopsire a ţesăturilor pe baza culorilor vegetale. Aceste ateliere au avut, iniţial, un rol pozitiv, urmărind pe de o parte stimularea creaţiei artistice populare pe linia tradiţiei, iar pe de altă parte interesul financiar, procurarea unor surse de câştig complementare unor categorii ale populaţiei rurale.

www.sufletoltenesc.ro

Dar aceste ateliere, aflate sub patronajul diverselor asociaţii feminine din înalta societate, cu lucrătoare recrutate din rândul ţărăncilor, executând şi o serie de comenzi, au început să se îndepărteze, cu timpul, de creaţiile valoroase, tradiţionale, executând – după gustul comanditarului – şi motive ornamentale ce se abăteau de la stilul artistic naţional.

Totodată, albumele, cu aşa-zisele „motive naţionale", diferite cataloage şi caiete, mostre lansate de casele de comerţ, care circulau în acea vreme prin sate, au fost utilizate în unele din aceste ateliere, contribuind şi ele într-o anumită măsură la denaturarea gustului artistic, la degradarea creaţiei populare autentice, prin răspândirea unor elemente decorative hibride, ce nu mai respectau particularităţile zonal-locale.

Un rol negativ l-au avut, de asemenea, oficialităţile satelor care, prin autoritatea pe care o aveau în cadrul colectivităţii săteşti, ca şi prin alte mijloace – ca de pildă şcoala – au încercat să impună două tipuri de costum popular – cel de Muscel pentru regat şi cel de Săliştea Sibiului pentru Transilvania – sărăcind astfel creaţia populară, a cărei caracteristică esenţială este tocmai marea sa varietate zonală, morfologică şi decorativă.

Activitatea acestor societăţi a reuşit să procure pentru un timp noi resurse de câştig ţărăncilor române, fără a putea reînvia însă vechea industrie casnică. Ele au avut însă un rol pozitiv în organizarea şi participarea la expoziţiile din ţară şi din străinătate cu creaţii de civilizaţie şi cultură populară, ducând faima artei populare româneşti dincolo de graniţele ţării.

BIBLIOGRAFIE:

Bibescu, G. 1889. *L'exposition universelle de Paris en 1889. Notice sur la Roumanie, Productions – Industries*, Paris.

Biserica 1881. *Biserica şi şcoala*, Arad, anul V, nr. 1, 16 ianuarie.

*** *1873.Catalogue de la section roumaine a L'exposition Universelle de Vienne en 1873*, Vienne.

„Furnica" 1893. Asociaţiunea Doamnelor române pentru dezvoltarea industriei casnice sub augustul patronaj al M.S. Regina Elisaveta. Statute, Bucureşti, Lito-Tipografia Carol Göbl.

Kreţulescu, Emanuel 1873. *Raportul domnului Comisar general al expoziţiunei române din Wiena 1873*, Bucureşti.

*** *1867.L'exposition universelle de 1867 illustrée*, vol.I, Paris, f.a.

*** [f.a.].*L'exposition universelle de Vienne illustrée*, Paris-Viena.

*** *1900. L'exposition universelle internationale de 1900 a Paris. Actes organiques*, Paris.

Mitu, Sorin 1997. *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*,Bucureşti, Humanitas.

Monitorul, Jurnal oficial al României, 1867, nr.41.

www.sufletoltenesc.ro

Monod, E 1890. *L'exposition universelle de 1889, grand ouvrage illustree historique, enciclopedique, descriptif, publiee sous le patronage de M. Le Ministre du Commerce, de l'Industrie, et des Colonies, Commissaire general de l'exposition*, IVe volume, Paris.
Odobescu, Alexandru I [f.a]. *Artele în România*, Bucureşti.
— 1908. *Opere complete*, vol. II, Bucureşti.
Odobesco, A.J et P.S. Aureliano 1867. *Notice sur la Roumanie principalement au point de vue du son economie rurale, industrielle et commerciale, suivie de Catalogue special des produits exposees dans la section roumainne a l'exposition universelle de Paris en 1867 et de notice sur l'histoire du travail dans ce pays*, Paris.
Olănescu, D. C. 1901. *România la expoziţiunea universală din Paris 1900*, Bucureşti.
Oprescu, George. 1943. „Pictorii din familia Szathmary", în *Analecta*, nr.1.
— 1954. *Szathmary*, Bucureşti
Românul 1867. Bucureşti, anul XI, 30 mai/11 iunie 1867.
Românul 1873. Bucureşti, anul XVII, 8/20 iunie 1873.
Românul 1873. Bucureşti, anul XVII, 23 iunie/4 iulie 1873.

Romanian identity strategies during the second half of the 19th Century
"Summary"

At the beginning of the Modern Age, Romanian society had gathered around it, key cultural elements, symbols and trappings, which defined the very essence of the Romanian people, highlighting and distinguishing its spirit among the other surrounding ethnic groups.

Our ancient folk art, originality and authenticity complemented by its variety of forms of expression, represented irrefutable arguments concerning our ethnic origin and at same time constituted the fundamental idea on which our national and kinsman awareness has been built on.

Starting with the second half of XIXth Century, as a result of national unity conscience arousal, and of social progress struggle enhancement, the cultural elite interest for folk art has increased. Many of them considered our impressive thesaurus one of the main sources, which alongside with other collateral disciplines, brought its own

www.sufletoltenesc.ro

Un francez în Valahia anilor 1830. Alphonse Royer şi amintirile sale de călătorie

LIGIA LIVADĂ-CADESCHI

Avidă să recupereze de o manieră cât mai completă orice informaţie susceptibilă să completeze arhiva istorică, istoriografia română a sesizat încă din secolul trecut importanţa pe care o poate căpăta studiul relatărilor călătorilor străini care au zăbovit, mai mult sau mai puţin, în Principate. Sursă complementară pentru cunoaşterea diferitelor evenimente şi date istorice concrete, acestea devin un izvor esenţial atunci când studiul căruia îi servesc drept suport se construieşte din perspectiva istoriei mentalităţilor sau a imagologiei. Tributare originii şi formaţiei culturale a autorilor lor, relaţiile de călătorie pot da seamă, între anumite limite, de realităţile româneşti. Dincolo, şi mai presus de acestea însă, ele răspund pentru imaginile despre români pe care călătorii străini le-au creat şi le-au vehiculat. Transmise de la o scriere la alta, de la un autor la altul, aceste imagini creează clişee şi locuri comune despre români care pot trimite la un fundament real, dar, cel mai adesea, poartă asupra modului în care oameni din arii culturale diferite percep realităţile istorice româneşti. Mai mult sau mai puţin adevărate, din perspectivă istorică, stereotipurile despre ţara românilor şi despre ei înşişi se constituie într-o dimensiune autonomă, al cărei impact asupra relaţiilor dintre noi şi ceilalţi, în diferite momente istorice, nu este deloc neglijabil.

Fără a tenta un excurs teoretic, am ales să prezentăm în continuare opiniile unui călător francez din prima jumătate a secolului al XIX-lea, despre Ţara Românească şi capitala acesteia, Bucureşti. Opţiunea noastră este justificată de faptul că, cel puţin în stadiul actual al cercetării, cartea lui Alphonse Royer, *Aventures de voyage, tableaux, récits et souvenirs du Levant*, publicată la Paris, în 1837, pare să fie puţin cunoscută istoriografiei române. De fapt, dintre cercetătorii români care s-au ocupat de călători străini, numai Nicolae Iorga aminteşte în treacăt numele lui Alphonse Royer, fără ca această menţiune să fie însoţită şi de consemnarea titlului lucrării, cel puţin (Iorga 1981: 525). În ceea ce ne priveşte, am găsit aceasta lucrare în colecţiile bibliotecii Gennadion din Atena, unde am beneficiat de un stagiu de cercetare în iarna 1993-1994. Evident, Alphonse Royer nu este singurul călător străin din colecţiile bibilotecilor greceşti, necunoscut în România. Două au fost motivele pentru care ne-am oprit asupra lui. În primul rând cantitatea semnificativă de informaţii despre Ţara Românească, în condiţiile în care mare parte dintre cei trecători prin Ţările Române, când nu le enumeră pur şi simplu printre teritoriile pe care le-au

www.sufletoltenesc.ro

străbătut, le acordă un interes destul de vag, concretizat mai curând într-un crochiu abia schiţat, decât într-o descriere autentică a acestor teritorii. În plus, chiar cei care par interesaţi de destinul Ţărilor Române se mulţumesc adesea să reproducă succint imagini atât de des întâlnite, încât dincolo de aspectul lor frapant sau de-a dreptul şocant, ne putem întreba în mod legitim dacă nu cumva ne găsim în faţa unor clişee. În ceea ce-l priveşte, Alphonse Royer dedică integral două capitole (care împreună însumează 94 de pagini) realităţilor româneşti. În afară de cantitatea importantă de informaţii pe care o conţine şi pe care am preferat adesea să le reproducem aproape integral, tocmai pentru a oferi cititorului o variantă cât mai conformă cu originalul a părerilor lui Alphonse Royer despre Ţara Românească, cartea francezului este interesantă şi din perspectiva momentului în care acesta ne-a vizitat, mai precis în anul 1830. Perioadă grea de transformări politice pentru Ţările Române, anii ’30 ai secolului al XIX-lea marchează epoca de tranziţie de la Vechiul Regim spre o modernitate de tip asumat european-occidentală.

În plus, formaţia intelectuală şi cariera cultural-politică a lui Alphonse Royer garantează un spirit de observaţie a cărui fineţe şi acurateţe pot pune mărturie în favoarea autenticităţii informaţiei transmise. Personaj cunoscut în lumea culturală pariziană, scriitor şi autor dramatic, el s-a născut în 1803, în capitala franceză şi a aderat de tânăr la curentul romantic, al cărui mentor era Victor Hugo. Remarcat în lumea culturală încă de la debutul său literar din 1830, Alphonse Royer este autorul mai multor romane, comedii, vodeviluri, drame şi librete de operă. Cavaler al Legiunii de Onoare din 1844, a condus teatrul Odéon din 1853 până în 1856, apoi până în 1862, Opera din Paris. În 1862 a fost numit inspector general al artelor frumoase (Larousse, XIII 1865:1485).

Parcursul literar şi cultural al lui Alphonse Royer contribuie la explicarea modului în care el a abordat genul literaturii de călătorie. Ataşat mediului romantic, autorul nostru îşi întoarce privirile către un Orient depozitar de virtuţi, înţelepciune, puritate şi prospeţime, al căror elogiu este mai curând ecoul adoptării unei mode, decât al înregistrării realităţii de pe teren. Călătoriile în această lume ideală şi idealizată au virtuţi parenetice. Ele, şi prin urmare literatura căreia îi dau naştere, “constituie […] complementul indispensabil al oricărei educaţii cât de cât elevate” (Royer 1837: 7). Călătorul (autorul în fapt al scrierilor de acest gen) este cel care “corectează exagerările istoriei şi îmbracă evenimentele al căror martor a fost într-o filosofie plăcută care le face mai uşor de înţeles şi de apreciat decât toate teoriile sofisticate şi dicţionarele lipsite de culoare, răspândite în lume de miile de guri ale tiparului” (Royer 1837: 75).

Dacă Orientul ideal, imaginar poate seduce prin înţelepciunea sau sensibilitatea sa, Orientul real nu-şi poate ascunde nicicum sărăcia, murdăria, barbaria chiar. La fel stau lucrurile şi cu Valahia “care este de fapt un teritoriu rusesc [în timpul călătoriei lui Alphonse Royer Ţara Românească era sub ocupaţie rusă, n.n.], iar civilizaţia rusească este destul de apropiată barbariei turceşti, cel puţin în ceea ce priveşte confortul cotidian” (Royer 1837: 175-176).

www.sufletoltenesc.ro

Din această perspectivă, călătoria românească a lui Alphonse Royer a început prost. Propunându-şi să se întoarcă din Turcia în Franța, prin Austria, el trece prima dată Dunărea de la Rusciuc la Giurgiu, la 15 noiembrie 1830, unde "Rusia stabilise principala carantină de pe Dunăre, separând astfel, printr-o abilă mişcare politică, aceste două provincii importante de restul Imperiului Otoman" (Royer 1837: 179). Nereuşind să obțină permisiunea de a intra în carantina de la Giurgiu, mult prea aglomerată la vremea respectivă, autorul nostru se reîntoarce la Rusciuc, străbate malul bulgăresc al Dunării până la Şiştov, de unde trece din nou în Țara Românească pe la Zemlița. Primul său contact cu noile teritorii trece prin lazaretul din această localitate, justificat aparent ca punct carantinal împotriva ciumei. Impresia lui Alphonse Royer este însă că:

locuitorii din Zemlița se temeau mai puțin că ar fi putut să se molipsească de ciumă în contact cu noii veniți: săracii oameni trăiseră atât de mult timp în imediata ei vecinătate, încât nu se mai temeau s-o înfrunte; în schimb cel care ne-ar fi atins în treacăt doar, pulpana hainei, trecea în mod natural în categoria suspecților şi prin urmare ar fi fost internat imediat împreună cu noi pentru 15 zile (Royer 1837: 184).

Lazaretului îi lipseau cele mai elementare condiții de asigurare şi păstrare a igienei, iar singura modalitate de a împiedica pătrunderea ciumei în Principat era internarea tuturor trecătorilor dinspre Turcia pe o perioadă de 15 zile, timp în care hainele şi lucrurile le erau "dezinfectate" prin afumare. Aspectul exterior al locului în care ajunsese nu are darul de a contribui la îmbunătățirea imaginii despre Țara Românească, pe care Alphonse Royer începea să şi-o contureze:

Surpriza mea era din ce în ce mai mare pentru că văzusem lazaretele de la Livorno şi Semlim, frumoase case din piatră, cu podoabe arhitectonice şi în cele mai multe cazuri cu ferestre, iar aici nu vedeam decât o bucată de pământ sterp, pe care se înălțau ici şi colo câțiva copaci, dar nici cea mai mică aparență de locuire umană. Totuşi privind mai de aproape am distins o duzină de cabane sau mai curând de colibe joase, fără uşi, nici ferestre şi ale căror acoperişuri de paie rărite şi crăpate în nenumărate locuri atestau vechi şi îndelungi bătălii împotriva ploilor şi a vânturilor. […] Ne-am plimbat în incinta carantinei care oferea aspectul cel mai sălbatic şi cel mai pitoresc în acelaşi timp. Colibele erau pline de lume, noii veniți neavând alte posibilități decât să-şi întindă rogojinile sau covoarele pe zăpadă şi să-şi construiască adăposturi din paie şi crăci de copaci. Erau grupuri de bulgari, greci, albanezi, moldoveni, valahi, ruşi şi transilvăneni, care formau mici tabere separate, în mijlocul cărora ardeau focuri de brad (Royer1837:185;192).

Dezinfectarea hainelor prin trecerea lor prin fum se petrecea imediat după internare şi dura o oră, timp în care călătorii îşi aşteptau lucrurile în pielea goală

www.sufletoltenesc.ro

(indiferent de anotimp) sau, în cel mai bun caz, în cămăşi şi ghete pe zăpadă (Royer 1837: 188-189).

Dacă aceste carantine cu aer de improvizaţie aproape lugubră ar fi reuşit să-şi îndeplinească rolul, cel puţin aparent, pentru care fuseseră instalate, ele ar avea dreptul la o judecată mai puţin aspră. Dar călătorul nostru este sceptic:

Politica rusească va fi fost o singură dată, din întâmplare utilă omenirii, dacă aceste carantine de la Dunăre vor reuşi să ferească pe viitor principatele de contagiune, dar eu sunt de părerea lui Mehmet-Ali tătarul meu, logician la fel de bun pe cât de fidel ne-a fost în calitatea lui de călăuză[….] care crede că Dumnezeu scuteşte arareori pământul de un flagel sau de o stăpânire, fără a lăsa în loc altele totalmente demne să le înlocuiască. (Royer 1837: 304).

Odată ieşit din carantină, Alphonse Royer se îndreaptă spre Bucureşti, prin câmpia Dunării, ceea ce nu are darul de a-i face Ţara Românească mai plăcută: *"rareori am întâlnit un teritoriu atăt de sălbatic cum este cel care trebuie traversat pentru a ajunge de la Zemlița la Bucureşti"* (Royer 1837: 199). Ariditatea şi lipsa de măreţie a peisajului sunt agravate de absenţa satelor, a locuitorilor, chiar şi, prin urmare, a oricăror resurse de supravieţuire, în afara proviziilor călătorului:

De-a lungul drumului nu există nici un sat cu acoperişuri de ardezie sau de ţiglă; nici o îngrăditură, nici un instrument agricol nu trădează prezenţa omului; este mult dacă de două ori într-o singură zi vi se întâmplă să treceţi pe lângă o duzină de colibe ascuţite, făcute din pământ şi trestie, fără ferestre sau etaje. […] Dacă ajungeţi să vă aflaţi în faţa câtorva locuitori ai acestei ţări, sunteţi tentaţi să-i luaţi drept bandiţi, cu imensele piei de oaie care îi acoperă şi cu mustăţile lungi care le brăzdează figurile febrile (Royer 1837: 199-201).

Mult mai bogat în informaţii este capitolul intitulat *Boukarest et la Valachie* (Royer 1837: 252-307). Descrierea Bucureştiului şi a societăţii muntene, în general, este presărată cu observaţii interesante despre politica internaţională rusă şi otomană. Întregul capitol este construit după regulile unui mic manual de geografie-istorie. Sunt prezentate, pe rând, importanţa strategică şi chiar economică a Ţării Româneşti, locuitorii, istoria şi capitala, felul guvernării şi ierarhiile sociale, atribuţiile domnului, moda bucureşteană şi, în cele din urmă, limba Principatului. În afara unor mici inexactităţi, autorul este, în general, bine informat şi, în plus, posesor al unui ascuţit spirit de observaţie şi al unui incontestabil talent literar, care fac din textul său o lectură nu numai instructivă, dar şi antrenantă.

Descrierea Bucureştiului drept *"oraş mai mult rusesc astăzi decât turcesc"* (Royer 1837: 261) nu vine neapărat din ignorarea culorii locale a vechii capitale valahe, ci se datorează, mai curând, atenţiei deosebite cu care Royer îi observă pe actorii marii politici internaţionale. Importanţa Principatului este una în

www.sufletoltenesc.ro

primul rând, strategică, fapt de altminteri afirmat de nenumărate ori de călătorul nostru:

Bucureştiul este unul dintre punctele de observaţie din care Rusia contemplă configuraţia geografică a Europei orientale, care i se pare prea ridicol croită de ultimele tratate diplomatice, pentru a-şi abandona proiectul de a o ajusta, înglobând toate aceste unghiuri şi protuberanţe în vasta concavitate alcătuită de posesiunile sale. Dacă navigaţia pe Dunăre n-ar fi obligat Anglia să păzească statornic aceste locuri, de mult timp Valahia şi ceea ce a mai rămas din Moldova, în urma tratatului de la Bucureşti, ar fi fost încorporate imperiului rus, aşa cum s-a întâmplat cu Basarabia vecină lor. ….] Presupunând că Rusia într-un timp oarecare va dispune după bunul plac de Dardanele şi de Dunăre, e uşor de dedus că Marsilia va fi ameninţată de ruina care a lovit Veneţia. Prin neglijenţa noastră, ruşii au pus deja mâna pe principalele guri ale acestui fluviu care traversează Europa pe o distanţă de 700 de leghe; e încă posibil să le sustragem ceea ce a mai rămas şi să parăm lovitura cea mai dezastruoasă pe care interesele noastre ar suferi-o, de la începutul relaţiilor noastre cu Levantul. Importanţa Valahiei nu trebuie deci măsurată în numărul ei de locuitori. (Royer 1837: 257-259).

În aceste condiţii realităţile locale pertinent observate pot da un plus de culoare prezentării, dar ceea ce contează cu adevărat este marea putere care controlează, într-un fel sau altul, Ţara Românească. Iar pentru români ar fi de preferat ca aceasta să fie Turcia, cel puţin aşa crede Alphonse Royer. Chiar dacă antipatia faţă de Rusia nu este totdeauna făţiş afirmată, ea se simte aproape la fiecare pagină. Revenind la capitala valahă, aceasta este bine păzită de pericolul contaminării cu noile idei ale secolului, de stăpânii săi ruşi (Royer 1837: 261). Aceeaşi barieră informaţională, am putea spune, se ridică şi în faţa ştirilor care ar putea tulbura apele politicii valahe:

Aş aduce cel mai complet elogiu regenţei generalului (Kisselef - n.n.) *şi liniştii de care se bucură cei de sub administraţia sa, spunându-vă că se dădeau lupte de o lună în Polonia, cu alte cuvinte în vecinătatea principatului, fără ca cea mai mică veste despre acest eveniment să fi transpirat până la Bucureşti. Iată ceea ce se chiamă ştiinţă administrativă şi publicitate guvernamentală (s.a.) ca să folosesc un barbarism parlamentar* (Royer 1837: 265).

Ca aspect exterior, Bucureştiul: *este un oraş mare, situat parte în câmpie, parte pe versantul unei coline. Un râu numit Dâmboviţa îl traversează. Casele sale joase, despărţite între ele prin pâlcuri de copaci, oferă, de departe, un aspect destul de pitoresc, graţie clopotniţelor celor 300 de biserici, care-ţi creează, pentru o clipă, iluzia existenţei unei arhitecturi oarecare în capitala hospodarilor. După ce îi treci barierele, e imposibil să mai păstrezi această iluzie. Nu există nici un monument de artă printre construcţiile sale burgheze, ridicate în cea mai mare parte din cărămizi spoite în alb. Este, într-adevăr, de*

www.sufletoltenesc.ro

mirare că, pe parcursul lungii dominaţii a lor de către turci, valahii nu au încercat să imite acele elegante moschei care dau stil şi celui mai insignifiant cătun musulman. Murdăria străzilor bucureştene este inimaginabilă; ele sunt pavate cu lungi bucăţi de lemn sub care apa şi noroiul putrezesc permanent, fără ca nimeni să viseze măcar la limitarea acestor focare de infecţie. Adeseori, când o trăsură trece pe o parte sau alta a străzii, aceste planşe prost prinse îi ridică pe trecători la câteva picioare în aer, iar când cad împroaşcă o ploaie de stropi groşi, negrii şi fetizi. Iarna anumite cartiere sunt aproape inabordabile pentru pietoni. […] Cu greu găseşti un loc mai nesănătos decât Bucureştiul. Cea mai mică neglijenţă igienică vă pune la pat pentru câteva săptămâni. Febrele intermitente şi infecţioase sunt starea normală a locuitorilor; lor li se adaugă ciuma care este endemică, abătându-se regulat asupra principatului şi împotriva căreia carantina de la Dunăre nu poate face nimic (Royer 1837: 261-263).

În ceea ce priveşte populaţia Ţării Româneşti, ea se ridică, după estimările lui Royer, la cca. şase – opt sute de mii de locuitori (Royer 1837: 259), împărţiţi în patru clase bine delimitate: boierii ("titlu onorific ce corespunde titlurilor noastre de noblețe"), negustorii, ţăranii şi ţiganii (Royer 1837: 266). Boierii împreună cu mănăstirile stăpânesc aproape tot pământul ţării (Royer 1837: 266). Dintre boieri:

cei mai mulţi trăiesc în capitală, unde îşi împart cu multă gelozie favorurile prinţului lor şi distincţiile pe care împăratul Rusiei, protectorul lor, le acordă atunci când simte nevoia să le reîncălzească zelul. Timpul liber, care nu le lipseşte, şi-l petrec la vânătoare de urşi. Unii îşi cresc copii în Franţa sau în Anglia şi ei înşişi călătoresc adesea în ţările civilizate ale Europei, dar cei mai mulţi sunt ataşaţi educaţiei şi costumului indigen. Există în natura lor un amestec de subtilitate grecească şi de primitivism slav care complică uzanţele împrumutate de la turci, dar care le-au devenit proprii. Femeile au o mare aversiune faţă de tot ceea ce aminteşte sălbăticia strămoşilor lor. Ele vorbesc în mod obişnuit, cu multă graţie şi uşurinţă, franţuzeşte şi se îmbracă după moda de la Paris. Mărturisesc că nu mică mi-a fost mirarea când am intrat pentru prima dată în salonul unuia dintre principalii boieri bucureşteni. Faptul merită osteneala să fie menţionat. Acest salon era mobilat franţuzeşte şi cu foarte mult bun gust. Fotolii de arţar cu incrustaţii, perdele de mătase de Lyon, frumoase bronzuri aurite pe un înalt şemineu de marmură; în mijlocul camerei o masă de lucru pe care erau etalate jurnale de la Paris şi Londra, romane noi şi nu din cele ieftine contrafăcute în atelierele de la Bruxelles şi Geneva, albume, keepsakes , caricaturi, modele; în jurul acestei mese cinci sau şase doamne brodând şi glumind, îmbrăcate în rochii încântătoare, ieşite din cele mai bune magazine de la Paris; acesta era spectacolul pe care îl oferea o parte a salonului. De cealaltă parte, pe perete trona un divan turcesc în faţa căruia se instalase o masă de joc, doi bărbaţi cu bărbi lungi, îmbrăcaţi în caftane şi cu

www.sufletoltenesc.ro

picioarele încrucişate sub ei, jucau wisth cu doi parteneri care li se asemănau, cu excepția faptului că aceştia din urmă erau aşezați pe fotolii, poziție care le era impusă nu de preferințele proprii, ci de necesitatea de a sta toți patru față în față. Din timp în timp un servitor aducea aici ciubucuri aprinse şi cafea, dincolo, pe un platou de argint, pahare de cristal cu apă îndulcită şi siropuri (Royer 1837: 266-269).

Chiar dacă cel puțin surprinzător, prin contrastele pe care le afişează, tabloul înaltei societăți valahe surprins de Alphonse Royer pare să fi fost cel real, de vreme ce călătorul nostru nu este singurul care îl înregistrează. În societatea de tranziție a primei jumătăți a secolului al XIX-lea, modelele europene pătrund de sus în jos şi dinspre exterior spre interior, de la mode şi veştminte către comportamente şi idei. Între hainele parisiene sau nemțeşti şi un nou mod de a gândi societatea, distanța este enormă. Puțin câte puțin, ea începe să fie parcursă, rezultatele fiind deja sensibile la data călătoriei lui Alphonse Royer: *"civilizația care a pătruns în rândul claselor înalte ale acestei țări, le-a eliberat pentru totdeauna de tirania principilor lor; rămâne ca ceea ce s-a întâmplat cu boierii să se întâmple şi cu poporul"* (Royer 1837: 273).

Marii boieri, din familiile cărora s-au ridicat domnii Țării Româneşti sau Moldovei, compun *divanul*, prezidat de *hospodar*; divanul este în acelaşi timp consiliu de stat şi curte supremă (Royer 1837: 271-272). În ceea ce priveşte justiția, în ciuda circulației codului lui Justinian şi a culegerilor de cutume locale, "*obicei pementule*", "totul depinde în mod absolut de capriciul hospodarului, care, el însuşi, este, la rându-i, supus umil voinței suverane a protectorului lui de la Petersburg" (Royer 1837: 272). Situația nu era nouă, doar stăpânii se schimbaseră. În epoca principilor fanarioți, aceştia se intitulau în hrisoavele interne domni *din mila lui Dumnezeu*, în timp ce cel mai umil dintre turci nu va fi desemnat vreodată pe vreunul dintre aceşti prinți vanitoşi altminteri decât *dgiasur-efend*, domn necredincios (Royer 1837: 294). Spiritul atent al lui Alphonse Royer surprinde astfel una din dramele cele mai profunde ale societății româneşti a epocii: ruptura întotdeauna reală, uneori tragică, între puterea absolută de care domnul se bucura în teritoriile sale şi situația sa la Constantinopol, unde nu mai este decât unul dintre numeroşii dregători ai Înaltei Porți. Această ruptură pare să fi fost resortul intim a ceea ce Florin Constantiniu numea *comportamentul baroc* al domnilor români. El începe să se contureze încă de la sfârşitul primei jumătăți a secolului al XVII-lea, pentru a se dezvolta continuu în secolele următoare şi se concretizează în interesul deosebit al curții princiare pentru afişarea unui fast excesiv. Domnii români produc copii cât mai fidele ale modelului constantinopolitan, copii în care ei înşişi se transformă în despoți absoluți.

Cât despre țăranii valahi, "aceştia sunt adevărați şerbi, ca cei din Rusia, în ciuda desființării legale a servajului, care datează din 1774" (Royer 1837: 273). Fără să aibă pământ în proprietate, cultivatorii solului au rămas ceea ce fuseseră

www.sufletoltenesc.ro

şi înainte, clăcaşi ale căror obligaţii rămâneau la bunul plac al marilor proprietari funciari (Royer 1837: 274):

Acest sistem e practicat şi în alte părţi ale Imperiului. Dintre vechile instituţii ale Turciei aceasta este prima care trebuie abolită, pentru că este cea mai imorală şi impopulară (impolitique) dintre tradiţiile evului mediu. După mine nu trebuie căutată în altă parte cauza depopulării pe zi ce trece mai accentuată a acestor ţări. Împărţiţi pământurile necultivate acestor nefericiţi care mor de mizerie şi de lene şi veţi acoperi pământul cu sate şi recolte prospere (Royer 1837: 274).

Cât despre: *clasa de negustori din Bucureşti şi din principalele oraşe ale principatului, ea este aproape în întregime alcătuită din străini. Aceştia sunt greci, evrei şi armeni care exploatează comerţul foarte lucrativ cu bani. Ruşii şi nemţii deţin în capitală magazine foarte bine dotate cu tot felul de produse fabricate în Rusia, la Viena şi în alte locuri ale Germaniei. […] Animalele, mierea, lâna, sarea, pieile, grânele continuă să se exporte în Turcia. Se ştie că Moldova şi Ţara Românească au fost dintotdeauna denumite de sultani cele două grânare ale Constantinopolelui. Caii sunt vânduţi în Polonia şi în Germania, la fel ca lâna, vinul şi peştele sărat de Dunăre. Locuitorii ţării nu participă decât la micul comerţ în detaliu* (Royer 1837: 275-276).

Negoţul practicat aici interesează, în principal, prin rolul Dunării care face legătura între Germania şi Levant: *Navigaţia pe Dunăre, care face din Valahia antrepozitul necesar pentru produsele nemţeşti destinate Levantului şi vice versa stabileşte un fel de monopol care poate aduce o avere Rusiei. Cu puţină abilitate, Austria i-ar putea disputa acest monopol, pentru că, în înţelegere cu sultanul, poate comunica direct cu Marea Neagră, săpând un canal ale cărui planuri şi devize i-au fost deja propuse* (Royer 1837: 276-277).

Ultima dintre categoriile sociale descrise de Alphonse Royer sunt ţiganii: "rasă de oameni vagabonzi […] care par să se fi concentrat toţi în Valahia şi Moldova"; în număr de cca. 100000 în ambele principate, ei pot fi ai boierilor sau nomazi, dar întotdeauna au aceleaşi proaste obiceiuri, care îi fac să fie rău văzuţi în societate:

Ţiganii din principate n-au pierdut nici unul din viciile care-i distingeau cândva. Trebuie să mărturisim însă că nici societatea, împotriva căreia ei sunt într-un război permanent, nu a făcut nimic pentru a-i aduce pe calea unei existenţe oneste. […] Dezmăţul, sălbăticia caracterului şi a existenţei lor, aplecarea de netăgăduit spre hoţie nu sunt de natură să diminueze suspiciunea care planează asupra lor. Un ţigan e privit de obicei ca o bestie sălbatică sau ca un animal domestic, după cum trăieşte, pe moşia unui stăpân, care l-a cumpărat cu bani pentru a-l pune la muncă sau străbătând munţii, supravieţuind din vânătoare sau pomeni şi uneori jefuind călătorii, atunci când vânatul e rar sau nu-i este suficient (Royer 1837: 277-278).

www.sufletoltenesc.ro

Limba valahilor, a cărei descoperire tardivă îl miră nespus pe călătorul francez, este identificată destul de corect drept un amestec, în părți egale, de slavă şi latină, cărora li s-au adăugat din rațiuni istorice un strat de turcisme şi unul de grecisme, iar datorită relațiilor de vecinătate elemente puțin semnificative de germană, ungară şi poloneză (Royer 1837: 284).

Cât priveşte cultura din Muntenia, sunt amintite în treacăt încercările literare ale lui Văcărescu, cel care *"a pus în versuri meditațiile domnului de Lamartine"* (Royer 1837: 285), existența tipografiei şi a unor lucrări româneşti, mai ales dicționare, gramatici, traduceri, comentarii şi tratate ecleziastice (Royer 1837: 285) şi o reprezentație teatrală la Bucureşti, datorată unei trupe nemțeşti, care a pus în scenă o comedie a lui Kotzebue (Royer 1837: 288).

La vremea călătoriei lui Alphonse Royer în Țara Românească, aceasta trecuse de sub dominația mai mult sau mai puțin acută a Porții, sub foarte atentul protectorat rusesc. Rusia era, aşadar, principala responsabilă pentru cantitatea infimă de civilizație europeană care penetrase principatul valah până la data respectivă. În plus, principalele aspecte civilizatoare atinseseră, aşa cum spuneam şi mai înainte, mai mult fațadele: hainele occidentale, confortul vieții cotidiene, oglindit în creşterea numărului caleştilor şi al trăsurilor; moda de salon:

Am spus deja că doamnele din înalta societate se îmbracă în general à la française şi boierii îşî păstrează bărbile şi hainele lungi, tinerii burghezi au adoptat un fel de mică redingotă militară prinsă la mijlocul corpului cu o centură din fâşii de aur sau argint; nu le mai lipseşte decât să schimbe turbanul cu cascheta germană cu vizieră, aşa cum au făcut sârbii, ceea ce constituie cel mai grotesc ansamblu vestimentar pe care l-am văzut vreodată. Altădată bărbații şi femeile care se bucurau de o anumită stare etalau în veştminte un lux dezordonat. […] Femeile din popor şi-au păstrat vechiul costum național, care este foarte grațios, dar care trebuie să coste şi el foarte scump, pentru că şi în alcătuirea lui intră o anumită cantitate de aur, argint şi blănuri, probabil de calitate inferioară. Locuitorii săraci de la țară sunt îmbrăcați încă în antica haină din piele de oaie care se vede pe coloana lui Traian de la Roma. Contactul cu ruşii a importat confortul la Bucureşti, introducând trăsurile. […] Din acest punct de vedere, civilizația a ajuns atât de departe încât, pentru o rublă pe oră, fiecare poate închiria o droşcă rusească, uşor de condus şi cu atelaj foarte bun. Către orele patru ale după-amiezii strada principală din Bucureşti se aseamănă cu boulevard Italien de la Paris sau, dacă vreți, cu Corso de la Roma sau cu Regent-Street de la Londra, prin mulțimea şi graba echipajelor prezente. Aici doamnele fac paradă de pălăriile şi rochiile lor parisiene venite direct din magazinele Victorine sau Mme. Baudrand (Royer 1837: 285-288).

Respectând canonul literaturii de călătorie, prezentarea fiecărui teritoriu străbătut este, în mod obligatoriu, însoțită de identificarea şi descrierea

www.sufletoltenesc.ro

lucrurilor, faptelor sau fenomenelor miraculoase, minunate, extraordinare care individualizează spaţiul respectiv. La prima vedere, Valahia pare lipsită de astfel de atribute, dar la rigoare situaţii destul de banale pot fi investite cu valoare reprezentativă deosebită. Între minunile descoperite de Royer în Ţara Românească se numără, aşadar, unele dansuri ţigăneşti (Royer 1837: 279-282), disponibilitatea extraordinară a românilor de a înghiţi cantităţi deloc neglijabile de vin sau de rachiu (Royer 1837: 263; 264); balurile publice, ocazionate de un carnaval. Iată impresiile pe care i le-au lăsat călătorului francez la Bucureşti un astfel de eveniment:

Cârciumile şi hanurile gemeau de măşti de toate felurile şi de toate culorile. Am fost foarte impresionat să găsesc aici clasicii arlechini […]; sălbaticul pe care inconstanţa noastră revoluţionară l-a abolit, păstrându-se numai în ceremonia de Boeuf-Gras [bou plimbat cu alai în anumite oraşe în timpul carnavalului, n.n], cu barba sa de cânepă, cu boneta de pene de gâscă şi cu ciomagul său din carton vopsit; am regăsit claunul cu faţa plină de făină al copilăriei mele, pe care tineretul nostru l-a uitat, înlocuindu-l cu ignobila şi prozaica paiaţă. Dar ce n-am găsit? Un subofiţer cazac, proaspăt triumfător în campania din Balcani, se plimba uşor în încălţările lui antice şi cu casca de hâtie aurită a homericului Ahile pe cap. Un altul costumat într-un lung anteriu musulman, târa pe podele vreun Mutsallim învins şi conducea în paşi de vals o româncă bine făcută îmbrăcată în colombină; o muzică infernală acompania numeroasele mazurci şi menuetele indolente, altă ruină a vechiului regim franţuzesc în materie de dans. Vinul şi rachiul erau răcoritoarele obligatorii ale acestor saturnalii, care puteau concura ca mişcare, zgomot şi tumult ceea ce Parisul are mai civilizat la acest capitol (Royer 1837: 288-290).

Singura plimbare făcută de autor dincolo de porţile Bucureştiului, îl poartă la vechiul câmp al pestiferaţilor şi-i oferă acestuia pretextul de a evoca figura sumbră a ultimei epidemii de ciumă:

Mi-am depăşit călăuza cu câţiva paşi şi m-am oprit în faţa unei bariere circulare pe jumătate distrusă de zăpadă şi de vânt. Această barieră care ar fi putut avea mai multe sute de paşi încercuia un pământ necultivat, desfundat şi acoperit peste tot cu resturi de căruţe sfărâmate şi înghesuite unele peste altele, bucăţi de haine şi oseminte calcinate, pe care le priveam cu atenţie curioasă, pentru a ghici dacă aparţinuseră unor fiinţe umane sau unor animale. Nu-mi puteam da seama ce înseamnă această grămadă de ruine, încercuită printr-o bizară precauţie, ca pentru a interzice trecătorilor să intre în contact cu toate acele resturi. Locul oferea un spectacol sinistru. Se simţeau parcă teroarea şi dezolarea care planaseră asupra lui. Tocmai mă pregăteam să trec bariera, pentru a interoga mai îndeaproape rămăşiţele misterioase, când am simţit o mână viguroasă apucându-mă de pulpana hainei. – Opriţi-vă, pentru numele lui Dumnezeu! mi s-a strigat. Întorcându-mă, m-am aflat în faţa ghidului meu,

www.sufletoltenesc.ro

ale cărui trăsături bulversate m-ar fi făcut să izbucnesc în râs, dacă expresia lui de neliniște și de groază nu m-ar fi terifiat și pe mine. –Ce aveți, l-am întrebat. – Nu pătrundeți în această incintă, fu răspunsul sau sunteți un om mort. – Ce adăposteşte aceasta, am întrebat deci, cu interes. Nici nu știți, mi-a răspuns ghidul meu coborând vocea: este lagărul ciumaților!… Și s-a pornit apoi să-mi povestească în amănunt istoria lamentabilă a ultimei ciume care făcuse ravagii în oraș, în anul precedent, după întoarcerea armatei ruseşti din Turcia. Trupele și populația fuseseră decimate de flagelul care, spun oamenii, nu mai bântuise niciodată cu o asemenea intensitate înfricoşătoare. Pentru a pune capăt contagiunii care amenința să decimeze întreaga populație a orașului, orânduirea a decretat împrejmuirea acestui loc și a poruncit ca orice individ care ar fi fost recunoscut ca atins de epidemie să fie imediat transportat în acest spital în aer liber. […] Dacă cineva era bănuit de ciumă, era smuls de lângă familia sa, de lângă prieteni, târât afară din casă și dat pe mâna gărzilor de poliție care-l urcau într-o căruță și-l aduceau la câmpul ciumaților. Aceste gărzi de poliție, domnule, sunt acei albanezi cu turbane și mantale roșii, ale căror figuri feroce le-ați întâlnit nu o dată în drumul dumneavoastră. Aceşti necredincioși, care se tem de ciumă la fel de puțin ca de damnarea veşnică, își jecmăneau victimele, care ajungeau pe jumătate goale la locul de destinație. Gemetele acestor nefericiți, închiși unii peste alții, aproape fără nici un fel de ajutor și hărăziți unei morți sigure se auzeau până departe. Armata îi ținea la respect în acest infern, unde se stingeau în suferință, urlând ca nişte damnați. Toți din această incintă blestemată au murit; vedeți osemintele și ceea ce a mai rămas din hainele lor, abia acoperite de acest pământ care a fost aruncat deasupra. Nu vă apropiați, ca aerul să nu poarte încă ultimele urme ale contagiunii (Royer 1837: 296-301).

Chiar dacă nu sunt foarte numeroase, toate aceste minunății au rolul lor bine stabilit în economia textului, numărul de pagini care le este dedicat reprezentând aproximativ 18% din total.

Un alt aspect care pare să-l frapeze pe călătorul francez este relativul libertinaj al moravurilor locuitorilor Țării Românești , a cărui realitate nu este atenuată decâ în parte de intervenția bisericii. Cu atât mai mult cu cât și aceasta, la rândul ei, rămâne foarte ataşată aparențelor. Dincolo de faptul că în societățile tardiționale, orale prin excelență, gestul, realitatea care se vede, are valoare exemplară de netăgăduit, minima morală creştină cotidiană a românilor de la 1830 pare să se fi formalizat de o manieră extremă:

Dacă respecți exact cele patru mari posturi de peste an, al Crăciunului, al Paştelor, al Apostolilor și al Adormirii Maici Domnului, dacă frecventezi în mod regulat bisericile și predicile, dacă-l venerezi pe Sfântul Vasile și comanzi slujbe pentru morți și pentru comemorarea morților tuturor rudelor și apropiaților, cu siguranță, în Valahia, eşti considerat un foarte bun creştin.

www.sufletoltenesc.ro

Preoţii, egumenii, călugării, episcopii înşişi dovedesc o indulgenţă şi o caritate exemplare, atât faţă de ceilalţi, cât şi faţă de ei înşişi (Royer 1837: 291).

Sfârşitul capitolului despre Bucureşti şi Ţara Românească în general cuprinde o descriere a vechiului ceremonial de încoronare a domnilor români, pe care turcii nu par însă dispuşi să-l perpetueze în cazul domnilor tributari din prima jumătate a secolului al XIX-lea (Royer 1837: 292-294). Evocarea figurii domnului se constituie însă în pretext al unei diatribe virulente împotriva grecilor constantinopolitani:

Dintotdeauna […] prin intrigi şi mită la nivelul celor mai importanţi miniştrii ai Porţii, aceştia au intrat în posesia tronurilor celor două principate româneşti. Moldova şi Ţara Românească au fost mereu pământul făgăduinţei pentru grecii din Fanar care aici îşi refăceau sau îşi măreau averile. Odată investiţi, ei îşi îndoapă familiile cu funcţii şi bani; cu ajutorul lor, rudele lor reuşesc să se căsătorească cu moştenitoarele bogate ale ţării şi devin proprietari funciari şi boieri. În general, grecii îşi însuşesc cu plăcere titlul de prinţ, doar pentru ca unul dintre ai lor să se afle pe lunga listă a parveniţilor investiţi cu topouz-ul (Royer1837: 291-292).

Judecata negativă asupra domniilor fanariote este în perfectă consonanţă cu sentimentele antifanariote foarte accentuate, cel puţin în prima parte a secolului al XIX-lea. Abia către jumătatea secolului această imagine începe timid să se schimbe, pentru ca modificarea fundamentală de optică să fie legată de numele lui Nicolae Iorga, care i-a considerat în numeroase rânduri reformatori şi despoţi luminaţi.

Continuând în aceeaşi gamă, autorul nostru introduce în text o diatribă împotriva protectoratului Rusiei, care nu va aduce nimic bun pentru locuitorii celor două principate, în raport cu vechea dominaţie otomană. Alphonse Royer rămâne un sincer şi credincios prieten al turcilor:

Puterea sultanului asupra acestor provincii a devenit aproape nulă, după cum se ştie, chiar dacă geografii continuă să le figureze pe hartă în limitele posesiunilor turceşti. Nu mi-e teamă să afirm că supuşii valahi şi moldavi, de la ultimul ţăran, până la cel mai bogat boier, nu vor întârzia să regrete această schimbare, pe care au chemat-o şi şi-au dorit-o cu toţii. Sub guvernarea sultanului Mahmud s-ar fi văzut scutiţi la un moment dat de toate aceste exacţiuni fiscale şi militare, de care, pe bună dreptate, se plâng de atâţia ani încoace, pentru că acestea erau în spiritul vechiului regim turc, abolit şi săpat zilnic de reforme. Sub regimul rusesc ei nu vor putea spera în nici o ameliorare politică, nici în organizarea lor naţională (constitution nationale), nici în ceea ce priveşte legile lor comunale şi urbane. Vor pierde monopolul commercial […] atât de benefic, al aprovizionării Constantinopolelui în favoarea negustorilor ruşi. […] Singurul avantaj pe care-l vor fi obţinut este libertatea, pe viitor de a fonda biserici şi mănăstiri după gustul şi pofta inimii; şi chiar şi

www.sufletoltenesc.ro

aşa conduita sultanului în ultima sa călătorie şi cuvintele tolerante cu care a primit delegaţiile creştine ale provinciilor de la Dunăre, au acordat cea mai mare libertate diferitelor culte altădată persecutate. Astfel, chiar din punct de vedere religios, ei nu vor obţine nici un avantaj din această schimbare (Royer 1837: 294-296).

Şi cu aceasta ne apropiem de finalul capitolelor dedicate sejurului românesc al călătorului nostru. Ultimele câteva pagini povestesc aventurile bucureştene ale ghidului tătar al lui Alphonse Royer, Ali-Mehmet.

În ceea ce ne priveşte, pentru a încheia, la rândul nostru, scurta prezentare a interesantei cărţi de călătorie a lui Alphonse Royer, nu ne rămâne decât să conchidem că aceasta oferă fericitul exemplu al unui text, în acelaşi timp atrăgător din punct de vedere literar şi foarte util ca document istoric. Este şi motivul pentru care am optat să introducem în prezentarea noastră lungi pasaje din expunerea autorului însuşi. Alegerea lor s-a bazat, în principal, pe sursa de informaţie pe care Alphonse Royer ar fi putut-o utiliza. Astfel, am preferat să punem în circulaţie, în primul rând, acele părţi de text izvorâte, cel puţin aparent, din observaţia directă a autorului. Împreună cu informaţiile culese probabil din mediul românesc sau din alte lucrări despre acesta, ele conturează un tablou al lumii valahe la 1830 care, fără a modifica substanţial imaginea despre români vehiculată de literatura de călătorie, o îmbogăţeşte cu o mulţime de aspecte inedite şi pitoreşti.

BIBLIOGRAFIE:

Iorga, N. 1981. *Istoria Românilor prin călători*. Bucureşti
Larousse, P. 1865. *Grand Dictionnaire du XIX-e siècle*. Tom XIII. Paris.
Royer A. 1837. *Voyage, tableaux, récits et souvenirs du Levant*. Paris

Un français en Valachie autour de 1830. Alphonse Royer et ses *Aventures de voyage, tableaux, récits et souvenirs du Levant*
(Resumé)

Notre essai présente les ***Aventures de voyage, tableaux, récits et souvenirs du Levant, d'Alphonse Royer,*** *publiées à Paris en 1837. Deux raisons ont détérminé notre choix; tout d'abord, la quantité vraiment significative d'informations concernant la Valachie (deux chapitres:* ***Itinéraire de Routchouk à Boukarest et Boukarest et la Valachie****; 94 pages environ) et puis, le livre d'Alphonse Royer, que nous avons trouvé en Grèce, semble assez peu connu à l'historiographie roumaine (le nom d'Alphonse Royer n'est pas*

www.sufletoltenesc.ro

mentionné qu'une seule fois, par Nicolae Iorga). Outre la quantité d'informations, le livre d'Alphonse Royer est aussi intéressant en raison de la date du voyage décrit: l'automne / l'hiver de 1830. Chargées d'une grande importance politique pour les Pays Roumains, les années '30 du XIX-e siècle font parties aussi d'une époque de transition de l'esprit public et des mentalités quotidiennes et individuelles vers la modernité, disons "occidentale" des Principautés.

Lié au milieu romantique, l'auteur tourne les yeux vers l'Orient, en vogue à l'époque, pour y découvrir tant des vertus dûées plutôt à la mode qu'à la réalité. Si l'Orient idéal, imaginaire, peut être séduisant, l'Orient réel ne peut jamais cacher sa pauvreté, sa malpropreté, sa barbarie. Il est de même pour la Valachie, qui "est de fait un pays russe […] mais la civilisation russe […] est assez voisine encore de la barbarie turque, du moins pour ce qui régarde le confortable de la vie" (Royer 1837: 175-176).

Le chapitre concernant ***Boukarest et la Valachie*** *est un précis de géographie et d'histoire. On y découvre l'importance stratégique et économique du Danube et de la Valachie, ses habitants, son histoire, sa capitale, le gouvernement et les hiérarchies sociales, le prince régnant, les modes en vogue à Bucarest et la langue du pays. Sauf quelques inéxactitudes, l'auteur est, en général, bien informé, pourvu en plus d'un aigu esprit d'observation et d'un incontestable talent littéraire, ce qui fait que sa lecture soit à la fois instructive et entraînante.*

La fin de ce précis d'histoire et géographie roumaines est un réquisitoire contre le protectorat russe qui n'apportera aucun profit aux populations des Principautés, par rapport à l'ancienne domination de la Porte.

www.sufletoltenesc.ro

Problematica eliberării ţiganilor în contextul revoluţiei de la 1848

SORINA RADU

Prima jumătate a secolului al XIX-lea aduce cu sine o mişcare universală de protest împotriva sclaviei. Europenii înfiinţează asociaţii ce militau pentru dezrobirea sclavilor americani. Totodată le atrage atenţia populaţia ţigănească, nomadă şi trăind primitiv în mijlocul unei societăţi aflată în plin proces de modernizare. Ziarele publică articole despre modul de viaţă şi obiceiurile ţiganilor, cerute şi mult gustate de publicul cititor. *Numeroşi istorici, scriitori, lingvişti şi etnografi şi-au îndreptat atenţia spre această populaţie exotică, încercând să-i fixeze limba, obiceiurile, folclorul, nesfârşitele peregrinări"*. Se constituie astfel o întreagă literatură despre ţigani în care *"istoria se amesteca [...] cu beletristica, dramele «boemiene» cu studiile etnografice."* (Zub 1974:331) Astfel, August Friedrich Patt era interesat, în corespondenţa întreţinută cu Humboldt în 1836, de istoria ţiganilor, dar lucrarea sa, *Die Zigeuner in Europa und Asien*, avea să apară abia în 1844-1845; Samuel Roberts publică tot în 1836, la Londra, studiul *The Gypsies, Their Origin, Continuance and Destination*; pe la 1810 circula o istorie franceză a ţiganilor, iar în deceniul al doilea apăreau observaţiile lui F. Boisard asupra acestui naţii. Şi scriitorii se arată atraşi de subiect: Puşkin ("Ţiganii"), Beranger ("Cântec"), Paul Lacroix şi Xavier ("Gitanos", comedie istorică), V. Hugo ("Tour Roland").

În Principatele Române tinerii sunt aceia care, cuprinşi şi ei de curentul european, promovează ideile generoase ale dezrobirii. Reviste precum "Icoana lumei" sau "Foaia Duminicii" publică, alături de imagini revoltătoare, articole despre robia de pe continentul american. Se fac traduceri ca *Robii*, de A. de Kotzebue, tălmăcită de Iancu Ganea şi apărută la Iaşi în 1842, *Coliba lui Moş Toma sau vieaţa negrilor în sudul Statelor Unite*, de H. Beecher Stowe, tradusă în 1853 de T. Codrescu, *Familia africană sau sklava întoarsă la credinţă*, tradusă de N. Voinov la Iaşi, în 1853.

În acest context, problema dezrobirii ţiganilor începe să devină un subiect predilect. La 1836 T. Diamant concepea organizarea unui falanster al robilor ţigani pentru a le îmbunătăţi condiţiile de viaţă şi pentru a le pregăti eliberarea. Peste câţiva ani (1841), T. Diamant redacta *Memoriul asupra unui mijloc de a face să înceteze viaţa vagabondă şi imorală a ţiganilor statului*. "Dacia literară" făcea un scandal public din următorul anunţ publicat în "Cantorul de avis":

O ţigancă tânără de vreo 20 de ani cu aceste calităţi, bucătăreasă, coase la gherghef rochi şi cămeşi, spălătoreasă bună, scrobeşte şi calcă bine, toarce la furcă şi ţese la pânză, şi învăţată la toate ale casii, a d-lui Hristachi

www.sufletoltenesc.ro

Mariuţeanu este de vânzare. Doritori de a cumpăra va găsi pe proprietar şi se va tocmi (Călinescu 1985:373).

Minţile luminate ale epocii, scriitori şi oamenii activi pe scena vieţii politice, au găsit în propensiunea lor către domeniul literar o altă modalitate de a pleda în favoarea eliberării ţiganilor, de a influenţa opinia publică, de a crea o atmosferă reprobatoare faţă de cruzimile şi neomenia implicate de sclavie. Kogălniceanu, Negruzzi, Alecsandri se numără printre cei care şi-au făcut o ţintă nobilă din eliberarea ţiganilor. Asachi, deşi nu s-a aflat în rândurile revoluţiei de la 1848, va închina şi el, după dezrobire, un idil dramatic acestei împliniri care situa Principatele în rândul ţărilor civilizate. Având un caracter programatic şi de propagandă, scrierile lor nu pot fi considerate opere literare propriu-zise, ci se constituie într-un fond documentar aparte, mai apropiat de inimile noastre decât actele juridico-administrative şi politice, prin încărcătura emoţională şi căldura pledoariei. Eroii aduşi în prim plan nu sunt personaje viabile, din punct de vedere al compoziţiei, al structurii lor interioare, ci doar personalizări, individualizări preluate şi conturate din mulţimea de ţigani aflaţi în lanţuri. Scrierile respective creionează, pe fundalul societăţii româneşti de început de secol XIX, un tablou complex, cu mod de viaţă, obiceiuri, teorii despre istoria lor, cu mentalităţi şi prejudecăţi referitoare la ţigani, în care fiecare detaliu îşi are locul său bine stabilit.

Kogălniceanu

Cel puţin trei motive l-au determinat pe Kogălniceanu să se ocupe de istoria ţiganilor. Unul era legat de planul său de a scrie *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques transdanubiens* în cadrul căreia o comunitate, numărând atunci aproximativ 200.000 de ţigani, îşi avea locul ei.

A doua împrejurare era legată de interesul manifestat de lumea cultă din Germania pentru istoria şi soarta acestei comunităţi etnice. În discursul academic din 1891, Kogălniceanu mărturiseşte că a scris studiul *Esquisse sur l'histoire, les moeurs et la langue des Cigains, connus en France sous le nom de Bohémiens, suivie d'un recueil de sept cents mots cigains* la îndemnul lui Alexandru Humboldt. Un asemenea îndemn era, fără îndoială, posibil, date fiind preocupările etnografice ale savantului şi interesul său legitim pentru spaţiul carpato-dunărean după ce fusese ales membru de onoare al Societăţii de medici naturalişti din Iaşi. Un astfel de imbold îi venea însă şi de la principele regal al Hanovrei, fiul ducelui de Cumberland, căruia tânărul moldav îi fusese prezentat în martie 1836, şi care se interesa îndeaproape de orientalistică.

S-ar mai putea adăuga şi un al treilea motiv, de ordin ideologic şi umanitar, motiv deductibil din chiar prefaţa lucrării: presa germană se interesa de soarta acestei populaţii, iar autorul, născut şi crescut în Moldova, unde exista un număr de aproximativ 100.000 de ţigani, era în măsură să furnizeze informaţii interesante şi oportune în curentul favorabil ţiganilor. Kogălniceanu condamnă însă indiferenţa larg răspândită faţă de sclavia ţiganilor:

www.sufletoltenesc.ro

Căci iată cum sunt europenii! Ei alcătuiesc societăţi filantropice pentru abolirea robiei din America, pe când în mijlocul continentului lor, chiar în Europa, sunt 400.000 de ţigani robi şi 200.000 alţi acoperiţi în întunericul neştiinţei şi barbariei! (Zub 1974:333).

La 3 mai 1836 Kogălniceanu le cerea surorilor să se intereseze de sensul unor cuvinte ţigăneşti, iar la 1 februarie 1837 aştepta de la tatăl său o scrisoare referitoare la ţiganii domneşti şi particulari. La 1 august 1837 semna prefaţa lucrării, iar a doua zi îşi informa surorile că *Esquisse sur l'histoire, les moeurs et la langue des Cigains* a apărut. Totuşi, publicarea studiului a întârziat pentru că abia la 20 noiembrie, Kogălniceanu convenea cu editorul asupra unui tiraj de 750 de exemplare.

"*Esquisse...*" este structurată pe trei părţi. Prima parte este o compilaţie după diferiţi autori (J.A. Fessler, Malte-Brun, Samuel Roberts, Grellmann, etc.) şi construieşte o imagine de ansamblu asupra ţiganilor: ipoteze în ceea ce priveşte originea (Kogălniceanu o adoptă pe aceea aparţinând lui J.A. Fessler care susţinea obârşia hindustană şi înrudirea limbii cu sanscrita, bengaleza, malabreza), pătrunderea în Europa, fără a putea stabili o dată exactă, răspândirea în ţările apusene şi la Dunărea de jos.

Partea a doua se constituie într-o prezentare a ţiganilor din Principate. Kogălniceanu face apel la experienţa directă (deoarece pe moşia Râpile existau câteva familii de ţigani care se ocupau cu plugăritul, *"el le putuse cunoaşte din aproape viaţa, obiceiurile, portul, limba, meseriile"* (Zub 1974:332). Şi la legislaţia românească (interdicţia căsătoriei între oameni liberi şi robi, statutul juridic al cuplului în cazul unei astfel de căsnicii) spre a fixa categoriile de ţigani şi a lăuda, în cele din urmă, iniţiativa unor boieri de a-şi elibera robii, *"restabilindu-i în drepturile pe care natura le-a dat tuturor oamenilor"* (Zub 1974:333).

În partea a treia, alcătuită mai ales după J.A. Fessler şi gramatica lui Graffunder, istoricul prezintă limba ţiganilor ca un dialect indian, observând că păstrarea obstinată a limbii a fost factorul care a menţinut individualitatea acestei populaţii. Izolarea în limbă şi conservatorismul i-au condus însă la mizerie şi absenţă culturală, împiedicându-i să beneficieze de luminile civilizaţiei. *"Influenţa iluminismului european, care a văzut în limba naţională elementul caracteristic şi viabil al existenţei unui popor este evidentă"*. Urmează o succintă expunere a gramaticii ţigăneşti, prezentată după Graffunder, şi un vocabular francez - ţigănesc de 700 de cuvinte utilizabil oricând.

"Scrisă cu erudiţie, în termeni precişi <<schiţa>> despre ţigani recomandă spiritul de observaţie al autorului, curajul abordării unor teme dificile, crezul său umanitar" (Zub 1974:333). Pledoaria lui Kogălniceanu pentru eliberarea ţiganilor nu se opreşte la acest studiu, ci va continua şi în anii următori. Astfel, în 1840, *Nou chip de a face curte* îi va ironiza pe acei tineri care nu se căsătoreau decât după ce aflau zestrea de suflete adusă de fată la căsnicie. Prin el, "tinerimea binegânditoare" saluta, la 31 ianuarie 1844, decretul

www.sufletoltenesc.ro

lui M. Sturdza prin care erau emancipaţi ţiganii statului şi ai mănăstirilor. Un număr special din "Propăşirea" îl şi închina "marei reforme", spre a elogia după cuviinţă actul prin care ţara sa se dovedea *"deopotrivă cu staturile cele mai civilizate"*.

În 1846 concepea, la Paris, pentru presa franceză, articolul *"Sur les Cigains", "...a cărui urmă nu se cunoaşte, dar care [...] trebuia să însemne un nou demers în favoarea acestei populaţii"* (Zub 1974:336).

În "Protestaţia" din 1848 găsea ocazia de a pleda încă o dată pentru desăvârşirea emancipării ţiganilor, căci *"un stat constituţional cu robi ar fi o monstruozitate"*.

Aceeaşi atitudine a avut-o şi după revoluţia paşoptistă, scriind studiul *Ochire asupra sclaviei* (1853). Ultima parte a lucrării, în care făcea referire tocmai la situaţia contemporană, a fost înlăturată de cenzură.

Mulţumirea sufletească trebuie să-i fi fost mare când, la sfârşitul anului 1855, publica în "Steaua Dunării" decretul domnesc prin care se desfiinţa sclavia în principatul Moldovei, alături de elogiul acestei iniţiative.

În discursul solemn de la Academia Română, din 1 aprilie 1891, Kogălniceanu a ţinut să-şi facă un punct de onoare din lupta, purtată dintr-o *"convicţie a inimei, a logicei, a întregei mele vieţi"*, pentru dezrobirea ţiganilor, observând că mulţi dintre foştii robi au ajuns să se bucure de consideraţie şi chiar să deţină funcţii importante.

C.Negruzzi - *Scrisoarea VIII (Pentru ce ţiganii nu sunt români)*

Cu ciclul "scrisorilor", intitulat *Negru pe alb (Scrisori la un prieten)*, C. Negruzzi inaugurează în literatura română un nou gen, cel epistolar. Ciclul cuprinde treizeci şi două de scrisori adunate în 1857, în volumul *Păcatele tinereţelor*. *"Apetitul pentru snoava de tip parabolic în descendenţă balcanic-orientală"* (Ciobanu 1986:375) se manifestă în *Scrisoarea VIII (Pentru ce ţiganii nu sunt români)*. Iată, pe scurt, firul său narativ:

Într-o după-amiază, pe când se îndeletnicea cu lectura studiului lui Kogălniceanu despre ţigani, Negruzzi primeşte vizita lui Bogonos, *"unul din acei vechi boieri de ţară, moldoveni primitivi, cu deprinderi patriarhale"*. După o masă copioasă, cei doi se aşează în grădină, la taifas. În conversaţia care se înfiripă, tânărul Negruzzi îi împărtăşeşte lui Bogonos câteva din ideile prezente în studiul lui Kogălniceanu, studiu pe care vecinul îl văzuse în mâinile sale cu puţin timp înainte. Bogonos însă, care nu citise vreodată, în afară de psaltire şi ceaslov, decât *Vieţile sfinţilor* şi *Arghir şi Pustnicul*, se simte luat în râs şi jignit. Când situaţia se lămureşte, începe să spună el însuşi istoria ţiganilor, aşa cum o ştia din viaţa Sfântului Grigorie.

În Agrigenta, pe când era episcop Sf. Grigorie, se găsise *"o parte de norod smereditǎ de eresuri"* care voia să-l piardă pe cuviosul părinte. Pentru aceasta au trimis "jalbă" mai-marilor bisericii, *"pârându-l că ar fi un făţarnic dedat la poftele trupeşti"*. S-au strâns astfel, la Agrigenta, vlădicii din toate părţile lumii pentru a face cercetare. În timp ce toate feţele bisericeşti se aflau la slujbă,

www.sufletoltenesc.ro

necredincioşii strecurară în patul sfântului o tânără, pe care o învăţaseră ce şi cum să spună. Când adunarea se mută în casa bunului păstor, fata se prefăcu a fi ibovnica Sf. Grigorie, şi se prefăcu atât de bine încât vlădicii hotărâră într-un glas moartea prea-cuviosului episcop. Acesta însă, trezindu-se din uluială, o convinge cu vorbe blânde pe copilă să-şi mărturisească păcatul, iar adevărul ieşi la iveală. Sfântul sobor atunci, prin gura mitropolitului, îi blestemă pe toţi cei ce uneltiră împotriva omului lui Dumnezeu să se înnegrească şi limba să li se facă neînţeleasă, să se transforme în tâlhari, să se numească ţigani şi să fie luaţi robi.

După această istorie, între Negruzzi şi mai vârstnicul său vecin se iscă o dispută cu privire la adevărul celor scrise în *Vieţile sfinţilor*, fiecare aducând argumentele sale.

Redactată în iunie 1839, *Scrisoarea VIII* se înscrie în contextul mai larg al epocii, în care noua concepţie privitoare la dezrobirea ţiganilor se răspândea din ce în ce mai mult. Autorul însuşi se declară, la începutul "scrisorii", cucerit de ideile expuse de Kogălniceanu în studiul său, ca şi de gândul de a lua cuvântul în faţa deputaţilor spre a susţine aceste idei:

Cetirea asta mă aduse pe nesimţite la idei filantropice: gândeam la sclavia atâtor mii de oameni şi proiectam să vorbesc la adunare în favorul lor; apoi, figurându-mi disputa ce avea să stârnească propunerea mea, gesticulam vorbind singur... (Ciobanu 1986:252).

Totodată, "scrisoarea" pune în lumină prejudecăţile des întâlnite ale majorităţii românilor în raport cu populaţia ţigănească: înclinaţia spre hoţie (prejudecată atât de înrădăcinată încât se ajunge la sinonimia ţigan-tâlhar), nestatornicia şi statutul de robi. Istorisirea lui Bogonos nu este altceva decât rezolvarea în imaginar a unei probleme care, cu siguranţă, i-a preocupat şi pe oamenii simpli - aceea a originii necunoscute a ţiganilor şi a limbii lor, precum şi a cauzei de neînţeles a nomadismului. În acelaşi timp, povestirea reprezintă o împăcare a cugetelor celor neliniştiţi de imoralitatea înrobirii altui popor, prin motivaţia unei pedepse divine şi legitimarea, cu aceeaşi motivaţie, a credinţei că ţiganii vor rămâne robi pentru totdeauna.

Bogonos crede cu încăpăţânare, împotriva bunului simţ, în adevărul povestirii sale: *"Negreşit că o cred"*. Şi are chiar mândria de a da sentinţe: *"Iată de unde se trag ţiganii, iar nu cum ne-o spune domnişorul acela în cartea lui"* (Ciobanu 1986:262).

Despre Negruzzi se poate spune că *"nu se ridică de la particular la universal făcând eforturi inutile de a da semnificaţie evenimentului, ci exemplifică doar universalul, când acesta apare întâmplător, aproape formulat într-un eveniment"* (Ciobanu 1986:373). Din această perspectivă părerile lui Bogonos sunt doar ilustrarea opiniilor de acest fel, majoritare încă în epocă, aparţinând vechii generaţii.

În *Scrisoarea VIII (Pentru ce ţiganii nu sunt români)*, Negruzzi aşează alături mentalitatea majorităţii româneşti cu privire la ţigani şi noul curent de

www.sufletoltenesc.ro

opinie ce începuse să circule printre intelectualii vremii şi care, până la urmă, avea să aibă câştig de cauză.

Vasile Alecsandri

1.Istoria unui galbân şi a unei parale

În 1844 Alecsandri publică în "Propăşirea. Foaie ştiinţifică şi literară", printre altele, şi nuvela *Istoria unui galbân şi a unei parale*. Ca mai toate prozele de imaginaţie ale lui Alecsandri, *Istoria unui galbân…*, constituită pe tiparul unei călătorii picareşti, reţine atenţia nu prin *"partea epică, senzaţional, romanţioasă"*, ci *"prin pictura de medii, peisaje"* (Micu 1994:201) şi tipuri umane. Căci aventurile galbenului olandez, povestite iubitei sale din tinereţe, paraua turcească, nu reprezintă decât un pretext pentru zugrăvirea unei panorame a societăţii timpului său: *viaţa "banului de aur" coincide cu istoria cea mai recentă a Moldovei, prea bine cunoscută de autor*[34].

În peripeţiile sale, galbenul ajunge în mijlocul unei şatre de ţigani, prilej pentru narator de a se opri şi înfăţişa, pe larg, modul lor de viaţă.

Pierdut pe câmp de un vânător nepriceput, galbenul este găsit de tânăra ţigancă, Zamfira, şi aninat la salba de la gâtul ei. Apoi e purtat de fată către şatra care-şi aşezase corturile la poalele unui codru.

Mai târziu, galbenul află şi povestea fetei. Copila unui jude şi a unei "măiastre" în ghicit, aceasta crescuse fericită împreună cu ceilalţi copii ai şatrei, în călătoria neobosită dintr-un ţinut în altul. Necazurile se abătuseră însă asupra sa de când stăpânul şatrei fusese nevoit să-şi vândă ţiganii la mezat pentru a-şi plăti datoriile, iar ea fusese cumpărată de un boier fără suflet şi despărţită de părinţi. În casa boierului îndeplinise o mulţime de slujbe, nu fără pedepse crude, timp de opt ani. Apoi, pentru că se făcuse frumoasă şi crescuse, boierul îi purta sâmbetele, iar jupâneasa îşi răzbuna pe ea frumuseţea pierdută. Apăruse însă Nedelcu, vechiul ei prieten de joacă, şi o dusese cu el la şatra lor, peste hotar, iar Zamfira îşi regăsise părinţii. Acum Nedelcu şi Zamfira trăiau "toată fericirea unei dragoste liniştite". Dar nenorocirea avea să se abată din nou asupra lor. Într-o noapte cu furtună trei oameni se iviră în cortul lui Nedelcu: boierul, stăpânul Zamfirei, împreună cu doi slujitori. Boierul vru s-o ia pe fată cu forţa, dar Nedelcu, înfuriat, luă toporul şi-l omorî. După câteva zile flăcăul fu prins, judecat şi condamnat la moarte prin spânzurătoare. Zamfira îşi pierdu minţile la locul de osândă al iubitului ei şi apoi, zile întregi, colindă fără ţintă, sălbăticită. O dată, fugărită de câţiva beţivi, fu salvată de un tânăr mărinimos, căruia îi dărui, ca răsplată, galbenul găsit pe câmp pe vremea dragostei ei cu Nedelcu. După scurt timp muri, chinuită, la mănăstirea Văratic.

Povestea tragică a ţigăncuşei îi dă autorului ocazia de a înfăţişa modul de viaţă al ţiganilor şi specificul traiului nomad:

Fieştecare ţigan are şatra lui făcută din mai multe bucăţi de ţoluri afumate, şi o căruţă cu roţi nalte ce-i sluşeşte de culcuş sub cort, când se opreşte, şi în

www.sufletoltenesc.ro

care îşi poartă toată familia şi toate măiestriile când călătoreşte. [...] Giudele cu barba albă şi cu faţa neagră merge pe un cal pag înainte îmbrăcat cu giubea roşie şi încongiurat de vro trii sau patru bătrîni ca dânsul, serioşi şi purtând giubele albastre şi lungi. Ei sunt cârmacii caravanei şi totodată sfatul ce giudecă şi hotăreşte pricinile şi gâlcevile între ceilalţi ţigani. După dânşii vin la rând o mulţime de căruţi nalte şi pline de copii, de capre, de foi, de strenţe (Alecsandri 1984:27-28).

Cum şi-au aşezat corturile în apropierea unui târg sau a unui sat, bărbaţii, dintre care cei mai mulţi sunt ferari sau lingurari, purced să vândă drâmbe, coveţi, lăcăţi, fuse ş.c.l.; babele se duc de trag cu sorţii fetelor romînce pe la case; flăcăii merg de gioacă ursul prin ogrăzile boierilor; şi numai nevestele rămân la şetre pentru ca să gătească de mâncat în vreme ce copiii lor aleargă goli pe câmp giucând <<tananaua>> (Alecsandri 1984:28).

Când se întorc seara la corturi, atunci se aud strigăte de copii, lătratul câinilor, nechezatul cailor, certuri, cântece, *"vaiete, hohote, chiote, sunete de cobze, de scripce, de drâmbe; toate aceste la un loc, ridicându-se în văzduh o dată cu fumul ce iese de sub fiecare şatră. Şi puţin mai în urmă, cum s-au culcat soarele, cum s-au stins focurile, pare că nici n-au fost, nici nu mai sunt..."* (Alecsandri 1984:27-29).

Aceste fragmente demonstrează interesul deosebit manifestat de Alecsandri pentru ţigani, justeţea şi fineţea observaţiei fiind de netăgăduit. Autorul se opreşte asupra fiecărui detaliu: organizarea internă şi conducerea şatrei, îndeletniciri, posesiuni, îmbrăcăminte, forfotă şi zarvă, alcătuind un tablou complet şi complex, Alecsandri dovedindu-se *"un excelent pictor etnografic, în felul lui Theodor Aman"* (Piru 1991:209.). Cu toată acurateţea observaţiei directe, Alecsandri nu cunoaşte adevărul ştiinţific despre originea ţiganilor. De aceea, el vede în "tainele" vrăjitoreşti stăpânite de ţigănci *"nişte slabe şi proaste rămăşiţi a acelei ştiinţi oculte, care era atât de dezvoltată la vechii egipteni"* (Alecsandri 1984:30).

Prezentarea amănunţită a târgului de robi este, la rândul său, un tablou mişcător, caracterizat chiar de autor ca "vrednic de cele mai crunte vremi ale barbariei", şi, totodată, un discurs indirect împotriva sclaviei ţiganilor:

piaţa era ticsită de ţigani lungiţi la pământ cu ţigancele şi cu copiii lor, plângând împreună şi căinându-se ca nişte adevăraţi osândiţi la moarte. O mulţime de boieri şi de negustori umbla printre dânşii, călcându-i în picioare şi arătându-i cu degetul ca pe nişte vite. Unul zice: -Aista face zece galbeni. Altul răspundea: - Eu n-aş da nici un căuş de făină pe el (Alecsandri 1984:31).

www.sufletoltenesc.ro

Cinismul boierilor şi al negustorilor se întrevede în sfatul pe care îl aruncă în grabă unul dintre ei: *"-Vere, vere, nu te încurca în negustorii de ţigani, că-s mai bune cele de boi."*

Atmosfera este apăsătoare: *"Din toate părţile auzeai vaiete amestecate cu râsuri, lovituri de bici, ţipete, ocări şi blăstămuri."* (Alecsandri 1984:31).

Felul cum sunt cercetaţi robii este degradant pentru fiinţa umană, atât pentru cel cumpărat, cât şi pentru cumpărător: *"... o apucase de mână şi o întorcea când în dreapta, când în stânga, măsurând-o cu ochii din cap până-n picioare. După aceasta îi porunci să umble puţin ca să vadă de nu-i oloagă; îi cercetă dinţii ..."*.

Cel mai impresionant moment rămâne despărţirea forţată a copilului de părinţii săi, cu rugăminţile deznădăjduite ale acestora şi superioritatea disprețuitoare a boierului:

Of, lasă-ne pe Zamfira! şi plângea necontenit de ar fi înduplecat o inimă de tătar, şi se încolăcea de picioarele boierului, şi se trăgea cu mâinile de păr, şi strângea pe copila lor în braţe [...] Boierul însă îi împinse cu piciorul ca pe nişte câini, lovindu-i cu călcâiul peste cap, şi strigă mânios: -Duceţi-vă la dracu, cioare bălţate, că vă pun acuş să vă măsoare cu biciul. Şi zicând aceste el smuci pe Zamfira dintre dânşii ca pe o buruiană din pământ (Alecsandri 1984 : 32).

Prin intermediul unei simple povestiri, al unui episod din călătoria unui picar "zornăitor", Alecsandri construieşte o amplă viziune asupra existenţei ţiganilor printre români, din punct de vedere etnografic, social-moral, dar şi general-uman.

2.Vasile Porojan

"Printre ultimele bucăţi de proză ale lui Alecsandri remarcabilă este amintirea redactată sub formă de scrisoare către Ion Ghica, <<Porojan>>, publicată în <<Convorbiri literare>> din 1 august 1880." Figura lui Vasile Porojan, prietenul şi tovarăşul de joacă din copilărie, de care va fi legat printr-o profundă afecţiune întreaga viaţă," este evocată cu o încântătoare bonomie şi o cuceritoare umanitate.

Copilăria la Iaşi sau la Mirceşti, alături de Porojan, este proiectată în ideal: rivali în jocuri şi năzdrăvănii, *"eram amândoi egali dinaintea soarelui, fiind deopotrivă pârliţi de dânsul, şi formam o pereche nedespărţită de cum răsărea lumina zilei până ce apunea."* (Alecsandri 1984 : 178). Pentru ceilalţi, totuşi, cei doi copii rămâneau unul - puiul de ţigan ce plătea "fărădelegile" amândurora, celălalt - "cuconaşul". De aceea, Porojan este dat în grija unui brutar pentru a învăţa meserie, cu tot talentul lui de a înălţa şi captura zmeie, de a cânta din drâmbă ca nimeni altul, de a imita şuierul şerpilor pentru a-i chema la el, iar Alecsandri este trimis la un pension francez din Iaşi pentru a învăţa carte.

www.sufletoltenesc.ro

Despărţirea pentru o perioadă mai îndelungată survine însă odată cu plecarea tânărului Alecsandri la Paris, pentru desăvârşirea studiilor. Porojan fuge de acasă după pornirea amicului său spre Franţa şi nu se întoarce la moşie decât atunci când află de revenirea acestuia.

După moartea părinţilor, Alecsandri îi eliberează pe toţi robii săi, *"voind astfel să recunosc amicia lui Porojan pentru mine."* Efectul a fost unul neaşteptat: ţiganii, *"bându-şi până şi căciulele şi apucându-se de furturi, au ajuns în închisorile de la Roman, de la Peatra şi de la Bacău"* (Alecsandri 1984:186). Apoi s-au întors la Mirceşti, rugându-l pe boier să-i primească iar robi.

Dar Porojan nu s-a numărat printre ei. Stabilit la Piatra, el şi-a profesat meseria de brutar şi ciurecar. Târziu, a apărut şi el la moşie, spre marea bucurie a lui şi a lui Alecsandri, şi a cerut să fie primit ca pitar. După două zile, însă, a dispărut, luând cu sine şi calul vătafului.

Ultima întâlnire dintre cei doi s-a petrecut la bătrâneţe, când Porojan devenise "*slăbănogit, plin de reumatisme, plecat spre pământ* " şi *"dezgustat de lume."* Era acum un simbol al vechii orânduiri, al vechii lumi dispărute, despărţită în sclavi şi stăpâni. Pentru Alecsandri, Porojan rămâne totuşi *"tovarăşul de copilărie", "cel de pe urmă martur al începutului vieţii mele."*

Alături de Porojan, Alecsandri evocă şi alţi robi ţigani, din vremea copilăriei sale: Stoica, vizitiul, care în naivitatea sa *"fura tingirile cu bucate [...] şi le ascundea în lădiţa trăsurei, fără a se gândi că va fi trădat de mirosul bucatelor şi de zinghenitul tingirilor urducate"* (Alecsandri 1984:187), Ana, femeia lui, Costachi bucătarul, care se încurca la prăjiturile franţuzeşti, Casandra, Maria, şi Zamfira, trei fete frumoase crescute în casă.

Treptat, pe parcursul scrisorii, se conturează imaginea lumii ţiganilor robi de pe lângă curţile boiereşti. În general servitori - vizitii, bucătari, brutari, cusătorese - sunt destinaţi de stăpâni unor meserii pe care le învaţă *"sub îndrumarea ciomagului"*. Pot fi obligaţi să se căsătorească după voinţa stăpânilor. Dacă fug şi sunt prinşi, pedeapsa este *"zgarda cu coarne de fier"*. Naivi şi neştiutori de carte, se entuziasmează repede şi cad în disperare cu uşurinţă.

Nedreptatea soartei îl face pe Alecsandri să mediteze la drumul său şi al lui Porojan prin viaţă. Din cei doi copii ce nu se deosebeau în ochii lor cu nimic, destinul face ca unul să ajungă candidat la domnie, iar celălalt să rămână un biet ţigan pitar. Tot nedreptatea, de data asta socială, îl face să reflecteze asupra robiei de secole a ţiganilor şi asupra consecinţelor nefaste pe care aceasta le are în condiţiile eliberării fără o pregătire prealabilă.

O biografie de vlăstar boieresc, de cuceritor al vieţii totodată, văzută prin ciobul mizer al unei existenţe de ţigan rob - iată perspectiva mai puţin comună de care se serveşte autorul, pe de o parte, pentru a învia un trecut în care afectivitatea sa e profund angajată, pe de altă parte, pentru a stigmatiza

www.sufletoltenesc.ro

indirect anacronismul unor stări de lucruri care umileau condiţia umană (Regman 1984:XXVI).

III.Alte referinţe în proza lui V. Alecsandri

Opera lui V. Alecsandri reflectă cel mai bine, dintre operele scriitorilor din veacul trecut, realitatea ţigănească drept o constantă a tabloului social al operei. Proza sa, făcând abstracţie de scrisoarea - povestire dedicată lui Porojan şi de episodul Zamfirei din *Istoria unui galbân*, este presărată cu referinţe la această etnie, de la câteva cuvinte până la ample paragrafe descriptive. Toate aceste informaţii sintetizate, alcătuiesc o imagine de ansamblu a vieţii ţiganilor şi pun în lumină locul pe care aceştia îl ocupau în ierarhia socială.

În "Introducerea" la "Scrierile" lui C. Negruzzi, Alecsandri evocă figura scriitorului ca deschizător de drumuri pe *"fundalul epocii, reconstituită în datele ei întristător semi - orientale de un autor cu paletă <<cam mohorâtă>>, după propria-i mărturisire, [...] din vârful stării sociale [...] până jos, în pulberea gloatei ţiganilor [...]"*. În această "clasificare" a societăţii, *"prezentate aşa cum de foarte puţine ori ne va fi dat să constatăm la Alecsandri"* (Curticăpeanu 1977:14-15), scriitorul îi situează pe ţigani după "poporul şerbit boieresculuiˮ, pe cea din urmă treaptă, aducând ca argumente sărăcia şi mizeriile omeneşti pe care aceştia sunt nevoiţi să le suporte:

Iar după acel popor român, în fundul tabloului rătăcea un neam de origine străină, căzut în robie, gol, nomad, batjocorit, dispreţuit: ţiganii număraţi pe suflete, proprietate monstruoasă a statului, a boierilor şi chiar a sfintei Biserici, îngenuncheaţi sub biciul plumbuit al nazârului, vânduţi la mezat ca pe vite, despărţiţi cu violenţă de părinţii ţi de copiii lor, schingiuiţi crunt de unii proprietari ce se intitulau creştini cu frica lui Dumnezeu, puşi în obezi, în zgarde de fer cu coarne, purtând zurgălăi!...ţiganii asupra cărora puternicii zilei exercitau dreptul arbitrar de viaţă şi de moarte; ţiganii care reprezentau spectacolul înfiorător al sclaviei negre, precum ţăranii români şerbirea albă (Alecsandri 1984:57).

Atitudinea autorului, de blam, de condamnare a acestei situaţii, este evidentă. Epitetele, complementele circumstanţiale de mod, antitezele, precum şi efectul de acumulare al repetiţiei şi al enumeraţiilor converg în a da fragmentului, tocmai prin conturarea unei stări de fapt injuste, valoarea unei pledoarii pentru schimbare.

Interesantă este paralela pe care scriitorul o trasează între ţiganii sclavi şi ţăranii legaţi de pământ. La fel ca ţiganii, poporul este *"supus birurilor, expus tuturor mizeriilor morale şi fizice"* sărăcit, *"înjosit, cuprins de groază din copilărie până la moarte şi neapărat de lege nici măcar în contra crimelor!"* (Alecsandri 1984:56-57). Ideea că aceste clase nu se deosebeau în ochii celor înstăriţi este reluată de Alecsandri când vorbeşte despre schingiuire ca fiind un fapt comun în prima parte a secolului: *"Schingiuirea ţăranilor şi a ţiganilor făcea parte din obiceiurile zilnice şi era o prerogativă a proprietarilor atât de*

www.sufletoltenesc.ro

absolută încât dacă s-ar trezi din morminte toate nenorocitele victime [...] ne-am înspăimânta de acel nour de umbre sinistre [...]". (Alecsandri 1984:58)

Din aceeaşi "Introducere" reiese că statutul ţiganilor ca fiinţe omeneşti se degradase într-atât încât ajunseseră să fie consideraţi doar nişte bunuri după numărul cărora se putea aprecia averea stăpânului: *"Luxul se manifesta prin mulţimea servitorilor, mai toţi ţigani"* (Alecsandri 1984:62).

Un număr însemnat de reflecţii surprinde activităţile specifice ţiganilor. Dintre acestea, cele mai multe le sunt dedicate lăutarilor, o prezenţă permanentă la petrecerile şi sărbătorile româneşti. Astfel, lăutarul *"este geniul însufleţitor al horei"* rolul lui este de a cânta şi de a *"umbla necontenit pe lângă dănţaşi, improvizând strofe şăgalnice"* (Alecsandri 1984:135), *"prin gurile şi instrumentele ţiganilor "* (Alecsandri 1984:92) trec toate ariile la modă, fie ele româneşti sau străine.

Pe la începutul veacului în vogă era ca lăutarii boiereşti să ticluiască armonii pentru stihurile de amor ale stăpânilor, făcându-se purtătorii declaraţiilor arzătoare ale amorezilor posesori de pungi sunătoare:

Pe atunci breasla lăutarilor dobândise o mare însemnătate, căci fiecare boier ce poseda suflete de ţigani avea şi banda sa de muzicanţi deprinşi a suna din viori, din cobze şi din naiuri.[…] Lăutarii serveau de tainici curieri ai inimilor, căci declarările de amor se făceau prin gurile lor; prin urmare un ah! sau un of! bine trăgănat plătea pungi de bani şi adeseori înstărea pe fericitul ţigan […] (Alecsandri 1984:68).

În *Melodiile româneşti* Alecsandri inserează un amplu citat preluat de la "d-l Hanri Erlich", austriac culegător de cântece româneşti. Muzicianul remarca şi el talentul, instrumentele şi modul de organizare a unui taraf de ţigani: *"Sunt mulţi ţărani carii mai gioacă şi din vioară, dar artiştii de acest instrument se află mai cu seamă printre ţigani, carii sunt adevăraţii muzici a oraşilor. Aceştii se slujesc şi cu naiul, şi cu cobza"*. Conducătorul "trupei execută melodia pe vioară"; naiul face să se audă mai tare *"pasajurile cele mai pătimaşe; cobza ţine loc de bază, şi mai totdeauna e giucată de către cel mai în vârstă dintre artiştii ţigani, carele execută pe acest instrument acompaniamentele cele mai grele cu o îndemânare vrednică de mirat"*, precum şi omniprezenţa şi specificul îmbrăcămintei lor: *"Pe aceşti lăutari îi întâlneşti în toate sărbătorile; ei poartă mai totdeauna haine orientale"* (Alecsandri 1984: 95-96).

Alte referinţe la ţiganii lăutari se fac în "Balta-Albă". Aici, tinerii aflaţi "la băi" ascultă în timp ce se ospătează *"răcnitele ţiganilor lăutari ce cânta la uşă"*, se plimbă seara cu o plută pe suprafaţa lacului însoţiţi de nelipsita *"bandă de lăutari ţigani"*, iar în timpul nopţii *"cavaleri şi dame se primbla cu lăutari pe lună"*.

În *Iaşii în 1844*, Alecsandri face o descriere amănunţită a oraşului prin intermediul unei *"primblări pitoreşti pe uliţile capitaliei Moldovii"*. Pe o astfel de uliţă tipic ieşeană te întâmpinau, pe rând, un magazin de lux, o crâşmă, o

www.sufletoltenesc.ro

băcănie, dar şi o fierărie sărăcăcioasă" în care lucra de zor un meşter ţigan: *"...se arată ochilor un şopron de câteva scânduri pârlite, în care străluceşte la para focului figura neagră a unui ţigan ferar. Mii de scânteie zboară împregiurul lui, în vreme ce el bate necontenit cu ciocanul peste ilău şi formează un tablou cât se poate de pitoresc."* (Alecsandri 1984:79-80)

Reportajul *O primblare la munţi* îi prilejuieşte istorisirea unor întâmplări. Una dintre ele este povestea de dragoste, încheiată tragic, a doi tineri. Fetei, despărţită de iubitul ei, îi iese în cale o bătrână ţigancă ghicitoare care îi cere de pomană. Copila îi dă un bănuţ din salbă, iar baba *"scoase îndată din sân o cutie mică de plumb ce avea înlăuntru o oglindă, deschise capacul şi, cătând în ea, începu a descânta"*. Apoi tălmăceşte semnele arătate în oglindă: *"Mândrul tău se află acum departe de aici, într-un târg mare cât nouăzeci şi nouă de sate [...]. O dată numai l-îi zări, draga mea, apoi nu l-îi mai vedea, [...] pentru că s-au pus deodată o ceaţă neagră deasupra oglinzii […]. Dar de vrei să m-asculţi, fata mea, să fugi de el, să nu-i mai ieşi în cale"*. (Alecsandri 1984:156) Copila însă nu ascultă, iar previziunile ţigăncii se împlinesc: ajunsă la Iaşi, fata îşi vede iubitul soldat şi înnebuneşte. Bătrâna şi priceputa ghicitoare devine astfel un oracol şi, în acelaşi timp, un instrument prin care soarta se împlineşte.

De multe ori Alecsandri subliniază aspectul neîngrijit, îmbrăcămintea sărăcăcioasă a ţiganilor: "ţigance stremţeroase", "ţigani cu stremţe", "o ţigancă bătrână şi strenţăroasă". Povestind peripeţiile Zamfirei, în *Istoria unui galbân*, Alecsandri încearcă să dea şi o explicaţie pentru preferinţa ţiganului de a purta lucruri peticite: *"Aşa-i firea lui; îi place să-l bată vântul şi să-l ardă soarele"* (Alecsandri 1984:27-28). Pe lângă aceasta, îmbrăcămintea bună era păstrată în cufere şi purtată numai la sărbători.

În întreaga sa operă Alecsandri se dovedeşte a fi nu numai un apărător al drepturilor acestor năpăstuiţi de istorie şi societate, ci şi un om obişnuit care încearcă să înţeleagă şi să dezlege misterul ce înconjoară viaţa altor oameni, deosebiţi, de lângă el.

Gh. Asachi – "Ţiganii "

"Deşi atmosfera favorabilă mişcării paşoptiste se datorează în mare parte vastului său program de reforme culturale" (*** 1979:57), atitudinea lui Asachi faţă de evenimentele din 1848 (acum se află de partea reacţiunii, lângă Mihail Sturdza) alimentează antipatia intelectualilor paşoptişti, îndeosebi a lui Mihail Kogălniceanu. Un punct de întâlnire în opera celor doi mari oameni de cultură îl va constitui poziţia adoptată de amândoi faţă de eliberarea robilor ţigani.

La 24 ianuarie 1856, lui Gheorghe Asachi îi este reprezentată, pe scena Teatrului Naţional din Iaşi, piesa *Ţiganii*, "idil cu cântice". Această lucrare dramatică purta intenţia autorului de a prezenta publicului spectator elogiul său adus actului de dezrobire a ţiganilor.

Scriitorul încearcă să creioneze un fragment din viaţa unor ţigani boiereşti, cu suferinţele şi neînţelegerile dintre ei, toate rezolvate prin decretul de

www.sufletoltenesc.ro

dezrobire. Bătrânul Tufoi, fierar priceput, dar sărac, are două fete gemene: Ardela, urâtă şi Anghelina, frumoasă. Ardela îl iubeşte pe Gevrilă, slut şi chior, dar fiu de bulibaşă, însă acesta e îndrăgostit de Anghelina. Fetei, în schimb, îi este drag Cimbru, un păstor român. Din porunca boierului, al cărui executant sârguincios este Nistor vătaful, Anghelina trebuie să devină "bulubăşiţă" prin căsătoria cu Gevrilă. Tufoi ar împlini cu dragă inimă voia boierului, căci peţitorul este *"ficior de oameni, cu catâri, cu oi, cu capre"*. Însă mama celor două fete ceruse, înainte de a muri, ca Ardela să se mărite prima şi pentru a fi sigură că dorinţa îi va fi îndeplinită, a aruncat un blestem. Sub presiunea celor două ameninţări, una - cât se poate de reală, cealaltă - promisă pentru viaţa de apoi, bătrânul găseşte repede soluţia. Mai întâi, îl convinge pe Gevrilă să-şi împartă averea cu Ardela, apoi îi găseşte acesteia din urmă un logodnic de împrumut, în persoana lui Matus, ţigan bucătar la curtea boierului, însurat şi tată de opt ori. Anghelina ameninţă că se va sinucide dacă nu se va căsători cu cel pe care îl iubeşte, însă Cimbru apare însoţit de jandarmi, pentru a le da tuturor vestea cea mare a dezrobirii. Neîncrederea este risipită de Andronic, fiul boierului, care le confirmă ştirea, dăruindu-le, în plus, şi banii primiţi ca despăgubire. Anghelina se va mărita cu Cimbru, iar Gevrilă rămâne cu Ardela. Piesa se termină cu bucuria generală.

Piesa îi dă autorului ocazia de a pune în scenă câteva elemente din specificul vieţii ţiganilor. Lucrarea se deschide chiar cu un prim-plan asupra unei fierării şi cu melodia ce însoţeşte ritmul bătăilor de ciocan. Tufoi însuşi este un fierar iscusit, iar calitatea lucrului său este recunoscută prin mulţimea comenzilor cerute de toţi, de la boier până la spălătoreasă.

Un alt aspect reliefat de autor este funcţia deţinută de bulibaşă, precum şi importanţa lui în mijlocirea relaţiilor dintre ţigani, pe de o parte, şi dintre ţigani şi stăpâni, pe de altă parte. Vătaful Nistor este cel care înfăţişează, prin discuţia cu Anghelina şi discursul dinaintea nunţii, această latură a lumii ţigăneşti: *"...sămnele dregătoriei lui o manta roşie şi lungă, ca să acopere şi să apere pe sărmanii ţigani, şi biciul ista, sămnul puterii sale, ca să pedepsească pe neascultători*; *"el, ca bulubaşă, are să umble prin ţară, să adune dabile de la cete, să caute pe cei fugiţi, să mâie cetele pe la beilic"*.

Ideea cel mai des afirmată însă este interdicţia căsătoriei între un om liber şi un rob. Anghelina de nedreptatea legii omeneşti, invocând, pentru contrast, egalitatea tuturor în faţa lui Dumnezeu. Cimbru trece şi el cu uşurinţă peste prejudecăţi, improvizând chiar şi versuri pe această temă. De partea legii se află Nistor care, prin căsătoria Anghelinei cu Gevrilă, urmărea apărarea "drepturilor" boierului: *"Cum poate boierul să piardă robii şi roabele ce s-ar naşte de la o roabă, dreaptă avere boierească [...]?"*. Acţiunile lui sunt motivate prin litera legii: *"... asculte cine are urechi cum zice la pravilă, condica ţivilă, partea 1-a, capul al 2-le, fila 22,154 : << între oameni slobozi şi între robi nu se poate alcătui însoţire legiuită >> "*, dar şi prin dreptul stăpânului de a alege parteneri de viaţă robilor săi : *"... ea are mâne să se mărite cu ficiorul lui bulubaşa, iar astăzi e logodna: aşa-i poronca boierului"* .

www.sufletoltenesc.ro

Asachi nu se opreşte numai la prezentarea pe larg a acestei nedreptăţi, ci zugrăveşte persecuţia la care e supus robul fugit în cazul în care este prins: zgarda de fier cu coarne. Sentimentul inechităţii e sporit de faptul că un ţigan este pus să făurească instrumente de tortură pentru cei asemeni lui: *"...lucru blăstămat este că chiar ţiganul să facă fere şi coarne pentru ţigani "*.

Atitudinea părtinitoare a autorului faţă de boieri se împleteşte, în discursul lui Tufoi, cu cea de dezaprobare a condiţiilor mizere de viaţă în care trăiau ţiganii: *"... şi apoi tot ţiganul e rău. De-i rău, cine-l face să fie aşa? Nu boierul, că de ai ave să vorbeşti cu boierul faţă-n faţă n-ai avea nici o grijă, ce tot milă şi ajutor, dar joldănarii săi ne mănâncă, ne dispoaie şi ne fac răi "*. Din acest punct de vedere, decretul de dezrobire intervine ca o împăcare a tuturor neînţelegerilor, atât personale, cât şi între etnii:

"Românii: Să trăiască Măria Sa, să trăiască boierul! De-acum suntem una.
(Se îmbrăţişează cu ţiganii,)".

Piesa *Ţiganii*, lipsită de valoare din punct de vedere literar, constituie o consemnare laudativă a decretului domnesc de eliberare a robilor ţigani, văzut de autor ca deschizând perspective unui viitor luminos, fără conflicte.

BIBLIOGRAFIE:

Alecsandri, Vasile (edţ.)1984. *Dridri. Proză*, vol.I-II, Bucureşti, Editura Minerva, Colecţia B.P.T.
Călinescu, George 1985. *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*,Bucureşti, Editura Minerva.
Ciobanu, Nicolae 1986.*Constantin Negruzzi: viabilitatea structurilor clasice*, în vol. *Constantin Negruzzi, Păcatele tinereţelor*, Bucureşti, Editura Minerva.
Curticăpeanu, Doina 1977.*V. Alecsandri prozator*, Bucureşti, Editura Minerva.
*** 1979. *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900* , Bucureşti, Editura Academiei.
Micu, Dumitru 1994. *Scurtă istorie a literaturii române*, I, Bucureşti, Iriana.
Piru, Alexandru 1991. *Surâzătorul Alecsandri* , Bucureşti, Editura.Minerva.
Regman, Cornel 1984. *Prefaţă* la V. Alecsandri, *Călătorie în Africa. Proză* , vol. I, Bucureşti, Editura Minerva, Colecţia B.P.T.
Zub, Alexandru 1974.*Mihail Kogălniceanu, istoric*, Iaşi, Editura Junimea.

www.sufletoltenesc.ro

The problems of Gypsies' liberation in the context of the Romanian Revolution of 1848

(Summary)

One of the most important periods in the history of the gypsy nation in Romania takes place during the 19th century, at the time of the 1848 Revolution. Proeminent political and literary personalities of that time claim the liberation of gypsies from slavery as a both human and official necessity in the context of the international freedom movement.

Among these figures, Mihail Kogălniceanu struggled all his life in order to reach this most-desired ideal in the three Romanian countries. Scientific studies on their history, traditions and language, newspaper articles, memoranda – all reflect his constant preoccupation and effort to support this cause.

C. Negruzzi, one of the young writers of the period, dedicated one of his works to the still large category of people who maintained the nature of gypsies as slaves on a legendary basis. The mentality and the "miracle story" behind it are presented in detail in the form of a real-life dialogue.

The consummate personality of the time, Vasile Alecsandri militated for gypsy freedom not only by means of his political and social status, but also through his writings. A literary man with a solid reputation, Alecsandri made use of it in trying to impress and direct the public towards a favourable trend of opinion. Thus, he created the unforgettable images of the young gypsy girl Zamfira and of his childhood friend Vasile Porojan. Apart from being deeply moving pictures of fictional or real characters, these stories also bring forward animated descriptions of the gypsy way of life. Moreover, all his work is abundant in references to this ethnical minority.

Although not a member of the Revolution, Gheorghe Asachi met one of its lines of thought in that he supported and acclaimed the freedom of the gypsies. He praised the official document of liberation in the play "The Gypsies". The play has no literary value. Nevertheless, it is worth taking into consideration due to its presentation of common prejudice, customs and the final – however naïve – reconciliation.

www.sufletoltenesc.ro

L'imagination symbolique et ses fondements - approche anthropologique de l'imaginaire "Durandien"

CONSTANTIN MIHAI

L'Imaginaire forme, vraiment, des univers vifs qui se structurent, se métamorphosent, stimulant la sensibilité et animant la pensée.

La sphère des images donne naissance à un dédoublement qui s'interpose entre l'Anthropos et le Monde. Le sens par lequel on désigne la notion de l'Imaginaire et qui devrait montrer le caractère fictionnel des représentations, surtout l'unité des Images qui envahissent l'esprit humain.

Il y a même de nos jours une grave confusion dans l'emploi des termes spécifiques pour le domaine de l'Imaginaire. Cette confusion provient de la dévalorisation subie par l'Imagination – *phantasia*– dans la mentalité antique et occidentale.

On peut remarquer qu'au niveau des termes comme "symbole", "mythe", "figure","image", "signe", "icône" ne fonctionne pas du tout la différence pour la plupart des spécialistes.

Notre étude veut s'axer sur une séquence fondamentale de la théorie "durandienne" de l'Imaginaire, c'est-à-dire le registre de l'Imagination Symbolique en tant que noyau germinatif qui règle le fonctionnement de l'Imaginaire.

La perspective anthropologique qu'on adopte ouvre la voie vers une compréhension plus précise des rapports qui s'établissent au niveau du fondement de l'imagination symbolique, entre l'homme et le cosmos ou le monde de ses représentations mentales.

L'Imagination Symbolique se manifeste selon Gilbert Durand lorsque "*le signifié n' est plus présentable et le signe ne peut faire référence qu' à un sens et non pas à une chose sensible*" (Durand 1999: 16).

Pour exemplifier la théorie de Gilbert Durand sur l'Imagination Symbolique, on peut prendre le mythe eschatologique qui couronne *Phaidon*, un mythe symbolique, puisqu'il décrit une expérience interdite, au plan humain, le monde de l'au delà.

L'Imagination Symbolique veut surprendre les lignes essentielles de la symbolique de l'Image qui se structure selon les lois propres et qui agit dans un cas spécial.

www.sufletoltenesc.ro

La dialéctique plus subtile proposée par Gilbert Durand du signifiant et du signifié de la dimension de l'imagination marque ce que Ernst Cassirer considère "*la flexibilité du symbole*" (Cassirer 1994:57).

À partir de la prémisse "durandienne" de l'établissement du "trajet anthropologique" de l'Imaginaire, on peut remarquer que l'anthropologie symbolique essaie de re-configurer la théophanie dans toutes les tensions antagonistes.

L'anthropologie de l'Imaginaire peut de constituer, dans le sens où elle n'a comme but d'être seulement une collection d'images, de mythes, de thèmes poétiques, de métaphores, mais avoir l'ambition de dresser le tableau des espoirs et des craintes de l'être humain pour que chacun s'y réconnaisse.

L'étude sur l'Imagination Symbolique et ses fondements, de la perspective anthropologique, ne doit pas éviter quelques éléments-matrice tels: le rôle de l'image à l'intérieur de l'engramme symbolique de l'Imagination, la substance spécifique de l'Imago etc.

Ce qui est très important de souligner dès le début de notre étude, c'est le positionnement apodictique de l'Imagination Symbolique dans la structure profonde de l'Imaginaire.

1.1 La valeur et la fonction de l'Image.
1.2 La profondeur symbolique de l'Imago
1.3 Les fonctions de l'Imagination Symbolique

2.1. La valeur et la fonction de l'Image

La philosophie de Durand se circonscrit sur la ligne d'une dimension de l'Imaginaire où l'*Aventure Symbolique* de l'Image est suivie à l'intérieur d'une syntaxe spécifique, dominée par *L'Imagination Symbolique.* Le professeur d'anthropologie et de philosophie de l'Imaginaire propose comme possibilités herméneutiques de déceler et d'analyser l'image deux méthodes critiques:

1. *la mythe-analyse* qui s'ouvre vers une sociologie de laconnaissance;

2. *la mytho-critique* (*la mythodologie*) qui fait le passage vers la mythe-analyse et qui consiste dans les homologies structurales avec un mythe fondamental.

Tout de même, la mythe-analyse suppose l'étude, dans une succession donnée, des mythes essentiels, de Prométhée à Hermes, sur le fonds de l'affirmation déconstructiviste du pluralisme.

"L'Image, toujours dévalorisée, ne préoccupe pas encore la conscience morale d'un Occident qui se considère protégé par son iconoclasme endémique" (Durand 1999:145).

L'Iconoclasme religieux, comme interdiction de représentation au niveau de l'image du Divin, comme substitut de *Eidolon*, est doublé par la modalité de chercher la vérité par le biais d'une logique binaire, l'héritage de l'Antiquité grecque sur la ligne aristotélique.

www.sufletoltenesc.ro

Ce moment est suivi par un autre représenté par la scolastique médiévale. Le troisième moment correspond à la constitution de la physique moderne par Galilée et Descartes qui ont corrigé les erreurs aristotéliques, mais qui ont continué l'intention de Thomas d'Aquin visant la valeur de la Raison comme moyen d'accès à la Vérité. A la suite de la conjonction entre la pensée empiriste et la rigueur iconoclaste du rationalisme apparaît le positivisme. L'historicisme et le scientisme représentent deux philosophies qui annulent la valeur de la pensée symbolique, du raisonnement par analogie, c'est-à-dire la métaphore, l'Imaginaire étant dépourvu d'une fonction symbolique.

S'il est vrai que le romantisme, le symbolisme et, puis, le surréalisme ont été des bastions de la résistance, de la valeur de l'image au sein du règne du scientisme rationaliste, même à l'intérieur de ces mouvements s'établit une ré-évaluation positive du rêve, de la rêverie, voire de l'hallucination - et des hallucinogènes - dont le résultat a été la découverte de l'inconscient (Durand 1999:147).

On sait que la période contemporaine est vraiment envahie par le règne de l'image, surtout, d'un réflet de l'image symbolique dans les méntalités collectives, essayant de surprendre le mécanisme d'associer les images en symboles et de trouver une herméneutique adéquate.

Gilbert Durand affirme que: "*les images symboliques s'équilibrent entre elles, en fonction de la cohésion des sociétés et du degré d'intégration des individus dans des groupes*" (Durand 1999:99-100).

La perspective anthropologique de Durand rejette la théorie de la psychologie classique qui concevait l'image sous la forme d'un doublet de la perception, une copie en miniature des choses objectives et la position bergsonienne qui fait de l'image un souvenir apparu dans le rêve et la position sartrienne qui, pour éviter la réification de l'image, en fait une absence présente dans la conscience, un objet-fantôme qui envoie à une vie factice (Durand 2000: 21-29).

Contre toutes les théories réductrices et dévalorisantes de l'école de Wurtzburg et Denkpsycologie, Gilbert Durand se situe dans le prolongement de la phénoménologie poétique bachelardienne qui montre le rôle et la spécificité de l'image dans la vie psychique et sa cohérence fonctionnelle. Les prémisses de Bachelard se trouvent aussi au fondement de l'anthropologie de Durand:

1. l'imagination comme un dynamisme organisateur;
2. le dynamisme organisateur comme facteur d'homogénéité dans la représentation.

Nous allons résumer en quelques postulats la phénoménologie bachelardienne qui constitue *in nuce* le noyau de la théorie de Durand.

L'Imagination comme faculté de déformer les images dans le coeur des substances élémentaires comporte, selon Bachelard, une matière fondamentale capable de découvrir les origines de l'être, la possibilité de vivre, d'une façon

www.sufletoltenesc.ro

dynamique, cette modification: la matière ne peut pas être séparée du geste car "l'imagination d'un mouvement réclame l'imagination d'une matière" (Bachelard 1943:300).

L'image psychique conçue comme représentation au-dehors d'un cadre conceptuel implique une étude systématique (Bachelard 1940:75), tandis que l'image poétique apparaît comme "*phénomène de l'être, l'un des phénomènes à l'homme*" (Bachelard 1957:80).

D'une perspective strictement psychanalytique, Bachelard décrit les images et essaie de les hiérarchiser à partir des méthodes non-rationalistes. Il remarque que le mécanisme d'apparition des images s'explique par une organisation dans des constellations dynamisées, par certaines moyens de regrouper les images à travers un Axe qui va de l'organique au spirituel, en vue de décrypter l'essence.

Par exemple, il parle d'une "imagination des qualités" mise en relation directe avec l'imagination littéraire.

"Une dialectique des valeurs anime l'imagination des qualités. Imaginer une qualité, c'est lui donner une valeur qui dépasse ou contredit la valeur sensible, la valeur réelle" (Bachelard 1948: 82-83).

Maintenant, l'image acquiert son véritable sens, étant interpretée par le biais du Même et de l'Alter, un rapport déjà dépassé entre image et pensée, trouvant son statut.

Bachelard introduit le terme "d'*image imaginée*" qui n'est que la sublimation des archétypes plutôt que des copies fidèles de la réalité (Bachelard 1948:4).

La dialectique de l'énergétisme imaginaire (Bachelard 1948:17-35) devient une fonction fondamentale qui peut régler le régime des complexes des images, dévoilant les réseaux implicites de leur fonctionnement.

À partir de la *Philosophie du Non* et de *L'Air et les Songes* jusqu'à la *Poétique de l'Espace* et *La Flamme d'une Chandelle*, Gaston Bachelard ré-instaure la fonction symbolique de l'image qui détermine l'apparition d'une cohérence d'un autre ordre. On assiste à une modification fondamentale de la logique de l'Imaginaire, une logique qui conçoit le symbole comme le ressort d'sémantique spéciale, ayant un sens plus profond.

Opposant l'image au symbole (Bachelard 1986:30) et l'associant à la mémoire, Bachelard propose une théorie que Gilbert Durand va rejeter catégoriquement. Dans son ouvrage testament, *La Flamme d'une Chandelle*, Bachelard, approchant l'image au plan de la mémoire, va dissocier la catégorie de l'image qui inaugure de nouveaux rapports avec les choses, le monde du symbole qui renvoie toujours à une science, affirmant dès le début ce qui était connu.

Gilbert Durand a raison lorsqu'il n'accepte cette théorie bachelardienne qui dé-valorise l'image d'une fonction vitale: la fonction symbolique.

S'appuyant sur les ouvrages des logiciens et des psychologues contemporains, Gilbert Durand souligne l'importance du symbole, cet élément constitutif de l'image.

www.sufletoltenesc.ro

L'apparition d'un sens ne peut pas résulter que de la convergence d'un réseau des significations. L'image prend naisssance seulement dans le "trajet anthropologique"; elle n'a pas de signification que dans le prolongement d'un geste pulsionnel.

Les images ne réussissent pas à échapper à une certaine réification où s'entremêlent les éléments primordiaux de Bachelard, les archétypes de Jung, tous les deux portant ***a priori*** leur signification.

Comme idée maîtresse, on doit retenir que chez Gilbert Durand les images ont la capacité de se structurer dans des constellations ***"car elles sont des développements du même thème archétypal, elles sont des variations sur un Archétype"*** (Durand 2000:39).

La Récuperation du sens de l'Image Symbolique constitue pour Gilbert Durand l'opportunité de valorifier les dimensions du "trajet anthropologique" où l'herméneutique réductrice et l'herméneutique instauratrice ne sont pas suffisantes.

Si l'herméneutique réductrice limite le symbole à un épiphénomène "à une superstructure", l'herméneutique instauratrice augmente le symbole jusqu a un surconscient vécu. Paul Ricoeur parlait d'une "l'herméneutique archéologique" dans le sens d'une plongée dans l'élément biographique, sociologique, philogénétique et d'une "l'herméneutique eschatologique", c'est-à-dire d'un appel à un ordre essentiel.

Ainsi, l'herméneutique parcourt deux voies différentes: l'une, préparée par l'iconoclasme de sept siècles de civilisation avec Freud, Lévi-Strauss – Ricoeur rappelle Nietzsche aussi – et l'autre de la "démystification", de la ré-mythisation avec Eliade, Heidegger, Van der Leuw et Bachelard.

Si la civilisation est tombée, dans un certain contexte historique, dans un iconoclasme endémique, confondant la démythisation avec la démystification, il y a de la part de l'actuelle civilisation un moyen de récuperer la valeur de l'image et même de sa fonction symbolique, un processus de ré-mythisation, de dépassement, de la société scientiste et iconoclaste, c'est-à-dire "Le Musée Imaginaire" comme mode virtuel de ré-équilibre, L'espace occidental est appelé de connaître la "pensée critique".

Entre la tendence iconoclaste de l'ancienne civilisation et la surabondance de l'Image de la civilisation actuelle, il doit exister une modalité par laquelle la fonction de l'image devienne valorisante et créatrice, dans le sens d'une ouverture vers un humanisme interdisciplinaire.

1.2 La profondeur symbolique de l' *Imago*

On doit nous interroger si les Imagos sont des éléments générateurs de sens et de valeurs, capables de concurrencer la perception et la pensée. Jean Jacques

Wunenburger se demande si la vie des images ne trouve pas son origine dans la dimension symbolique de la forme et du contenu, dimension qui peut assurer leur profondeur, leur stabilité ou leur pregnance (Wunenburger 1998:19).

A partir de la phénoménologie des images religieuses ou artistiques développées par Mircea Eliade et Gaston Bachelard, Gilbert Durand situe le trajet anthropologique des images dans un éspace symbolique, le seul qui explique la coordonnée de ces formes génériques issues de la force et de la profondeur des images.

"L'Imagination symbolique est, d'une manière dynamique, négation vitale, négation du néant de la mort et du temps" (Durand 1999:107).

La psychanalyse moderne a le grand mérite de mettre en question quelques paradigmes primordiaux comme: Images, Symboles et Archétypes. Ce qui nous intéresse dans ce chapitre c'est la fonction symbolique de l'Imago et, notamment, sa profondeur. C'est le plus grand mérite de Jung d'avoir dépassé la psychanalyse freudienne en partant de la psychologie même et d'avoir ainsi restauré la signification spirituelle de l'image.

"*C'est l'Image de la Mère qui révèle – qui seule peut révéler – sa réalité et ses fonctions à la fois cosmologiques, anthropologiques et psychologiques. Traduire les images en termes concrets, c'est une opération dénuée de sens: les Images englobent, certes, toutes les allusions au concret, mises en lumière par Freud, mais le réel qu'elles essaient de signifier ne laisse pas épuiser par de telles références au concret*" (Eliade 1952:16-17).

Mircea Eliade parle d'une multitude des images, des images qui sont même multivalentes par leur structure (Eliade 1952:17). La dimension symbolique des images acquiert la marque unique de *coincidentia oppositorum*, lorsque l'Imago et le Symbole deviennent un "modus vivendi" pour diverses théologies et métaphysiques.

"L'Imagination imite des modèles exemplaires – les images – les reproduit, les réactualise, les répète sans fin" (Eliade 1952:23).

La perception symbolique des images n'est qu'une opération subjective et la configuration symbolique n'est qu'une surabondance fictionnelle. Si on part de la prémisse que la symbolisation est la manifestation primordiale du psychisme, alors le sens de la profondeur symbolique, c'est une aptitude d'ordre subjectif et l'image symbolique c'est l'image la plus féconde par rapport aux autres.

La profondeur du sens de l'imago se trouve illustrée dans la nature équivoque et ambivalente du symbolisé; les images s'approchent des noyaux archétypaux. C'est pourquoi les images symboliques favorisent la créativité imaginative, dans la mesure où l'ambivalence et l'opposition deviennent facteurs générateurs d'images essentielles.

Gilbert Durand saisit l'opération participative, déclenchée par le passage du sens propre au sens figuré de l'image, qui prend naissance du jeu subtile entre

www.sufletoltenesc.ro

absentia et praesentia. Faisant référence au problème platonicien de la réminiscence, Durand soulignait l'importance de l'imagination épiphanique, capable de déceler la connaissance de la vérité cachée par rapport à l'état de *l'Aletheia (*y voir Heidegger, le commentaire sur Parmenides).

"*L'Imagination symbolique* – affirme Wunenburger – *ne doit pas être identifiée avec une démarche intellectuelle, car elle implique aussi une réceptivité du sujet devant ses images et, donc, une dynamique affective complexe*" (Wunenburger 1998: 30).

Par conséquent, la profondeur symbolique des images est inséparable d'une tonalité psychique qui sollicite la totalité du moi. La phénoménologie de la profondeur symbolique n'exclut pas une psychologie des abîmes appuyée sur une révélation des sens. Les images symboliques couvrent un ensemble délimité des phénoménes icôniques et elles n'ont une densité égale lorsqu'elles révèlent une profondeur.

En même temps, la dimension symbolique des images n'est plus assimilable à une surabondance des représentations. Cette dimension de l'Imago nous met en rapport avec l'altérité qui rappelle notre propre finitude. L'Imagination symbolique apparaît comme une activité autonome de constitution, de représentation de la totalité du monde, du déchiffrement de l'expérience humaine.

2.3 Les fonctions de l'imagination symbolique

L'Imagination symbolique comporte quatre fonctions essentielles que Durand identifie d'une manière explicite:

1. la fonction biologique:l'Euphémisme;
2. la fonction psycho - sociale: la Réalisation symbolique et le Rééquilibre social;
3. la fonction humaniste: l'Oecuménisme du symbole;
4. la fonction théophanique: la Grande Oeuvre Dialectique.

C'est le mérite de Bergson d'établir précisement le rôle biologique de l'Imagination. Pour lui, l'imagination a une "fonction fabulatrice" (Bergson 1932:127). La fabulation *"est une réaction de la nature contre le pouvoir dissolutif de l'intelligence"; l'*imagination étant *"une réaction défensive de la nature contre la représentation, par le biais de l'intelligence*" (Bergson 1932:159).

Autrement dit, dans l'univers bergsonien, la fabulation reste à côté de l'instinct, de l'adaptabilité vitale s'opposant à l'intelligence grossière et statique des solides, des faits et, donc, par tout cela s'opposant à la mort.

Grâce à la fabulation, le sillogisme célèbre "tous les hommes sont mortels" demeure potentiellement dans la conscience, masqué par le projet concret qui place l'imagination dans la lumière de la pensée.

www.sufletoltenesc.ro

Plus tard, René Lacroze argumentait systématiquement dans un ouvrage important la théorie de la fonction biologique de l'imagination. Lacroze mettait en quelque rapport sa thèse freudienne du refoulement, les images apparaissant comme une évasion de la réalité cruelle (Lacrose 1938).

S'appuyant sur la position anthropologique et non pas sur celle biologique bergsonienne ou sur celle psychologique lacrozienne, Durand établit que la première fonction de l'imagination c'est la fonction de l'euphémisme, une sorte de *"dynamisme prospectif qui, par toutes les structures du projet Imaginaire, essaie d'améliorer la situation de l'homme dans le monde"* (Durand 1999:109).

Cette fonction se plie sur le schème syntaxique de l'Imaginaire, dans le sens où, au niveau de la rhétorique se transforme en antithèse (le régime diurne) et en antiphrase (le régime nocturne) (Durand 1999:109-110).

Gilbert Durand parle aussi d'une fonction psychosociale qui suppose un certain équilibre.

La psychanalyse classique avait remarqué la fonction de sublimation, le rôle intercesseur de l'imagination entre pulsion et répression.

La fonction de sublimation spécifique freudienne dans le sens de la dévalorisation de la valeur et de la fonction. La psychanalyse freudienne se basait sur la démystification des anomalies imaginaires de la névrose, en les réduisant à une dimension temporelle et en les substituant au facteur biographique. *"La Systématique freudienne est solipsiste; dans la topique freudienne, le débat sur la représentation de l'appareil psychique où est thématisée seulement «la destinée des pulsions» est projeté à l'intérieur d'un psychisme isolé"* (Ricoeur1998:73).

Dans la psychanalyse jungienne, grâce à l'archétype, le symbole est conçu comme synthèse par laquelle l'âme individuelle se rattache à la psyché de l'espèce donnant des solutions aux problèmes posés par son intelligence.

"Le symbole n'est jamais conçu chez Jung consciemment; il apparaît commme une Révélation ou Intuition, notamment dans les Rêves" (Fordham 1998:73).

Il semble que le symbole chez Freud et Jung n'est pas conçu comme un moyen thérapeutique direct. Gilbert Durand affirme que des psychologues et des psychiatres contemporains accordent une grande importance au rôle de l'image, celui *"de facteur dynamique de ré-éq uilibre mental, psycho-social*" (Durand 1999:109).

Les programmes thérapeutiques de ces spécialistes visent l'introduction au niveau du psyché des images ascensionnelles qui s'inscrivent dans le régime diurne de l'Imaginaire.

C'est vrai, comme observaient Jung et Cassirer, que la maladie signifie une perte de la fonction symbolique. Il ne s'agit pas d'une perte totale, mais d'une limitation de la fonction, dans le sens où le symbolisme fonctionne seulement dans un régime.

www.sufletoltenesc.ro

Par exemple, chez certains malades qui sont à un niveau très diminué et auxquels les thèmes imaginaires sont très stéréotypés, polarisés vers un seul régime antagoniste. C'est pourquoi la maladie moyenne qui laisse l'espoir de guérison est, plutôt que la perte de la fonction symbolique, l'hypertrophie de n'importe quelle structure symbolique et le blocage sur cette structure (Durand 1999:112).

A côté de cette fonction de réalisation symbolique, de cette dynamique statique, Gilbert Durand déchiffre l'existence d'une dynamique cinématique, ayant une fonction de ré-équilibre social. Cette dynamique est représentée par l'histoire culturelle, notamment, celle des thèmes littéraires et artistiques, des styles et des formes.

Comme la psychiatrie applique une thérapeutique de ré-équilibre symbolique, on pourrait concevoir la pédagogie – axée sur la dynamique des symboles – en tant que sociâtrie, accumulant les collections et les structures des images propres pour le dynamisme évolutif d'une société (Durand 1999:113).

Donc, la nécessité de créer une pédagogie de l'Imaginaire devient plus évidente dans une société en permanente métamorphose.

La troisième fonction identifiée par Gilbert Durand est la fonction humaniste concrétisée dans "l'Oecuménisme du symbole". L'Anthropologie de l'Imaginaire doit faire appel au "Musée de l'Imaginaire" qui peut constituer un tableau composite des espoirs et des craintes humaines.

Contrairement à la théorie de Claude Lévi-Strauss, selon laquelle la logique de l'homme dans la pensée mythique et scientifique fonctionne très bien (Strauss 1978:279), Gilbert Durand trouve l'oecuménisme de l'imaginaire, du symbole dans une dualité cohérente.

Il rejette, ainsi, la thèse de Lévi-Strauss qui argumente que l'oecuménisme réside dans le régime diurne, dans la pensée analytique, modélée par la logique aristotélique. Cet oecuménisme du symbole constitue, selon Durand, le point de liaison entre "la pensée sauvage" (Strauss 1962) et la "pensée critique", notre imagination démystifiée.

L'Imagination symbolique comporte une quatrième fonction importante: la fonction théophanique.

Sans impiéter sur le domaine des révélations religieuses et de foi, l'anthropologie symboliste de Mircea Eliade ou de Gaston Bachelard (celle de la ***Poétique de la Revêrie****) mène à une remarque inévitable: les régimes diurnes et nocturnes de l'imagination organisent les symboles dans des séries qui envoient toujours à une transcendance qui a une valeur suprême* (Durand 1999:116).

www.sufletoltenesc.ro

Au-delà de la vie, il y a l'Esprit avec son propre existence, tout-à-fait opposé à la biologie. Au fond, c'est justement ce que Paul Ricoeur dit, lorsqu'il parle, au niveau culturel, d'un changement entre *Eros et Thanatos* où s'achève la symbolique (1998:324-333).

L'Oecuménisme des images relance, sur le plan spirituel, une réversibilité des mérites et des souffrances; le symbole aspirant vers une hiérophanie, c'est-à-dire une épiphanie de l'Esprit et de la Valeur.

Si on remarque, dans l'histoire, l'évolution du Christianisme, on se rend compte de cette tension dialectique qui existe dans une théophanie.Par exemple, l'antagonisme entre un certain formalisme moral du christianisme social et l'énorme prolifération du culte du mariage à Lourdes ou à Fatima.

L'Anthropologie symbolique reconstitue dans toutes les tensions dialectiques une théophanie, le symbole *"dans son dynamisme instauratif, dans la quête d'un sens*" (Durand 1999:119), constituant le paradigme de la méditation de l'Éternel dans le temporel.Cette fonction théophanique spécifique à l'Imagination symbolique trouve son application dans le Symbole-noyau: "la Grande Oeuvre Dialectique".

Toutes ces quatre fonctions de l'imagination proposées par Durand constituent, en autres termes, quatre possibilités herméneutiques de traiter les *coincidentia oppositorum* qui marquent le statut ontologique de tout être. En définitive, la symbolique se confond avec le trajet et le destin de la culture humaine.

Conclusions

Une ré-évaluation critique de la théorie "durandienne", centrée parmi les autres sur le noyau de l'Imagination Symbolique doit prendre en considération, au moins du point de vue méthodologique et épistémologique, les nouvelles recherches anthropologiques qui ont dépassé la phase du post-structuralisme, de la mythocritique et mythe-analyse.

On ne se propose pas dans notre étude de faire une critique, mais seulement d'attirer l'attention sur la nécessité de percevoir l'Imaginaire de Gilbert Durand dans le contexte plus large de l'interdisciplinarité prononçée.

Par conséquent, diminuant les différences entre la Raison et l'Image, l'Imagination Symbolique ouvre une voie vers une nouvelle méthode de déceler la valeur du symbole et de concevoir le régime de l'Image dans le cadre complexe de l'Imaginaire.

Tout en tenant compte des résultats mis en lumière par l'herméneutique et ses techniques, une science fondée sur la symbologie, on a pu révéler dans cette étude les fonctions philosophique du symbolisme.

L'Imagination Symbolique essaie de trouver une possibilité de "l'humanisme ouvert" vers lequel aspirent, par une démarche plurielle, l'ethnologie,la mythologie, l'esthétique, la littérature, l'histoire des religions, la sociologie et la psychopatologie.

www.sufletoltenesc.ro

BIBLIOGRAFIE:

Bachelard, Gaston1940. *La philosophie du Non*, Paris, PUF
—1943. *L'Air et les Songes*, Paris, Corti.
—1957. *La poétique de l'Espace*, Paris, PUF.
—1948a. *La Terre et les Rêveries du repos*, Paris, Corti.
—1948b. *La Terre et les Rêveries de la Volonté*, Paris, Corti.
— 1986. *La flamme d'une Chandelle*, Paris, PUF, 1986.
Bergson, Henri 1932. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF.
Durand, Gilbert 1999. *Imaginarul. Eseu despre ştiinţele şi filosofia imaginii*, Bucureşti, Nemira,
—1999. *Imaginaţia simbolică*, Bucureşti, Nemira, 1999, pp. 99-100.
— 2000. *Structurile antropologice aleImaginarului*, Bucureşti, Univers Enciclopedic.
Eliade, Mircea 1952.*Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard.
Fordham, Fieda 1998.*Introducere în psihologia lui Jung*, Bucureşti, I.R.I.
Lacrose, René 1938. *La fonction de l'imagination*, Paris, Boivin et Cie.
Ricoeur, Paul 1998.*Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Bucureşti, Editura Trei.
Strauss, Claude-Lévi 1962. *La pensée sauvage*, Paris, Plon
— 1978. *Antropologia structurală*, Bucureşti, Editura Politică.
Wunenburger, Jean Jacques 1998. *Viaţa imaginilor*, Cluj, Cartimpex.

Gestul interzis. Imaginea sinuciderii în Oltenia primei jumătăţi a secolului al XIX-lea (cazul Petre Carapancea din 1835)

NICOLAE MIHAI

Un subiect stânjenitor

Înțeleasă ca un tabu al civilizației creştine, sinuciderea a reprezentat un fenomen asupra căruia, prin excelență, a domnit tăcerea (Murray 1995:34). Sinucigaşul a fost mult timp unul dintre excluşii societății şi, cel mai adesea, aceasta s-a debarasat cu rapiditate de cei care, prin comportamentul lor, amenințau să pună în pericol solidaritatea comunității prin încălcarea normelor care îi asigurau coeziunea. Persistența acestui "tabu social" de-a lungul secolelor este explicată de Georges Minois, unul dintre puținii istorici care s-a interesat de temă, în primul rând prin semnificația profund religioasă a actului, suicidul fiind înțeles, conform mentalității religioase, ca refuz al *darului divin al vieții*, ceea ce ridică semne de întrebare asupra raporturilor umane fundamentale individ-societate. Din această perspectivă s-a putut afirma fără exagerare că sinuciderea *„este semnul unui eşec deopotrivă pentru individ, pentru anturajul său imediat, pentru societate şi pentru conducătorii săi. De unde tăcerea stânjenitoare care înconjoară de secole subiectul şi care atinge chiar istoriografia"* (Minois 1995:25).

Aproape mereu asupra acestui act a plutit o dublă acuzație: una mai veche, religioasă, venită din partea Bisericii, care a plasat de timpuriu sinuciderea printre păcatele capitale. Cealaltă, după desacralizarea nebuniei cu care nu rareori a fost asociată[1], a psihologizat gestul şi, admițându-i existența (chiar dacă la limita normalității), l-a explicat prin presiunile la care a fost supus individul în societățile moderne. Din acest punct de vedere, Durkheim avea dreptate să se întrebe dacă numărul morților voluntare nu este cumva fixat întotdeauna de profilul moral al societății(Durkheim 1993:242).

Prin urmare să recunoaştem că sinuciderea a aparținut mai mult unui domeniu interzis, camuflat cu grijă prin complicitatea dintre reprezentanți puterii şi apropiații celui decedat; o percepție diferită față de perioada antică, care nu a fost modificată treptat decât începând din perioada Renaşterii. Pentru discursul cultural din secolul Luminilor sinuciderea punea în egală măsură şi problema raportului dintre rațiune şi irațiune.

[1] Cf. lucrarea celebră a lui Michel Foucault dedicată subiectului, *Istoria nebuniei în epoca clasică*.

www.sufletoltenesc.ro

În plină perioadă romantică explicaţiile deja se modifică sensibil. Potrivit opiniilor avansate de literaţi, conduita sinucigaşului nu mai este satanică, ci poate fi explicată, înţeleasă, scuzată chiar, deschizându-se drumul reintegrării în societate (este drept, undeva la periferie) unui individ, considerat până atunci un exclus prin excelenţă. Explicaţia la modă este *melancolia* (*spleen*), *"termen vag care desemnează deopotrivă o afecţiune spirituală şi o formă dulce de nebunie provocată de un exces de bilă neagră, ceea ce atenuează responsabilitatea disperaţilor"* (Minois 1995:27; 2002:191-223).

Refuzul integrării sinucigaşului în comunitate şi lista practicilor interzise pentru acest mort suspect şi periculos pentru stabilitatea comunităţii transpar chiar din legislaţia medievală românească. În primul rând este vorba de interzicerea oficierii slujbei religioase pentru cel care s-a omorât în deplinătatea facultăţilor mentale. Acest lucru se verifica printr-o anchetă specială, efectuată de un reprezentant al protopopiei sau episcopiei locale. În eventualitatea dovedirii sale ca nebun, sinucigaşul era absolvit de orice culpă, fiindu-i permis serviciul religios funerar.

Spre deosebire de spaţiul european occidental şi central-european unde desacralizarea nebuniei s-a operat mai devreme, observăm cum în spaţiul răsăritean (în cazul românesc cel puţin), aceasta îşi păstrează vechea valorizare medievală aşa cum apare de exemplu şi în *Legiuirea lui Caragea*, altfel un cod de legi tributar unor influenţe moderne. În partea a V-a (*Pentru vini*), cap. 1 (*Pentru omor*) definea destul de clar actul de ucidere *„Mai înainte cugetat omor se zice când îl face ucigaşul, cu gând de a omorî, şi necugetat cel împotrivă"*(*Legiuirea* 1838:82). Sinuciderea putea cu multă uşurinţă să fie inclusă în această categorie. Singura posibilitate de evadare o reprezenta asocierea sinucigaşului cu nebunul, prin stabilirea iraţionalităţii gestului celui mort, culpabilitatatea acestuia fiind exclusă. Cu alte cuvinte, sinucigaşul acţionase într-o clipă de rătăcire, fiind deci iresponsabil. Acest scenariu de recuperare a sinucigaşului ca membru pierdut al comunităţii este întâlnit în toată Europa. De altfel, acelaşi cod juridic preciza că *„cine fiind copil mic,* ***sau nebun sau smintit la minte****, va omorî,* ***nevinovat este*** (s.n)" (*Legiuirea* 1838:82). Un exemplu elocvent pentru spaţiul românesc al Vechiului Regim este oferit de *Îndreptarea Legii* (1652) unde se stipulează expres:

Iară de-ş va fi eşit afară de minte acela ce au luat acea moarte, atunce să se slujască şi să se pomenească, cum zice preasfântul Timothei Alexandreanul. Iară de sa va fi omorât de împuţinarea sufletului său, adecă de frică, sau de scârbă, sau de băsăul oamenilor, s-au într-alt chip se-au omorât, acela să nu se slujască nice să se facă rugă pentru dânsul sau prinos (*Îndreptarea* 1962:252).

Deşi dispoziţiile moderne nu mai menţionează expres asemenea cazuri, acest lucru nu înseamnă nici dispariţia cazurilor de sinucidere din societatea românească, nici eludarea vechilor prevederi în ceea ce-i priveşte. O asemenea situaţie este perfect confirmată de cazul pe care îl vom prezenta, în care se

www.sufletoltenesc.ro

acționează după o procedură riguroasă, ceea ce înseamnă păstrarea unor "dispozitive de control" asupra societății, conservarea unor măsuri de disciplinare a comportamentelor.

În general, în toată Europa prevederile legislative al statelor moderne se arată foarte severe în ceea ce-i privește pe acești "suspecți". În Prusia, de exemplu, până la Codul penal din 1871, înmormântarea sinucigașilor trebuia să aibă loc fără fast și fără slujbă religioasă (Durkheim 1993:266). Cât privește Rusia țaristă dispozițiile sunt și mai drastice:

dacă se pare că sinucigașul nu a acționat sub influența unei tulburări nervoase, cronice sau temporare, testamentul său este considerat nul, la fel ca toate dispozițiile date pentru eventualitatea morții; nu are dreptul la o înmormântare creștină. Chiar simpla tentativă este pedepsită cu o amendă fixată de către autoritățile ecleziastice"(Durkheim 1993:268).

În ciuda unei înțelegeri crescute, manifestate din plin în secolele XVIII-XIX, sinuciderea este departe de a fi acceptată. Durkheim recunoaște că și în a doua jumătate a secolului al XIX-lea ea continuă să inspire *"un soi de aversiune, extinsă de conștiința populară asupra locurilor unde s-a întâmplat evenimentul și a persoanelor apropiate sinucigașului"* (Durkheim 1993:265). Această atitudine se datorează faptului că sinuciderea este percepută ca un abandon; abandon al poruncilor lui Dumnezeu, abandon al familiei și al obligațiilor care-i revin față de aceasta, în fine respingerea societății care nu poate asigura fericirea membrilor săi (și un implicit reproș adus puterii).

Durkheim, Chesnais sau Minois confirmă faptul că frecvența sinuciderilor este mai mare în rândul bărbaților, dar acest lucru se explică prin statutul femeii în societate, mai puțin implicată oricum în viața colectivă căreia îi simte mai puțin influența pozitivă sau negativă. În fine, o statistică simplă arată că majoritatea cazurilor au loc mai mult primăvara, vara, mai puțin sau chiar deloc toamna și iarna.

Explicațiile curente ale sinuciderii trebuie căutate într-un proces vizibil de slăbire a valorilor tradiționale mai ales în rândul elitelor, de dezmembrare progresivă a solidarităților familiale, parohiale, corporative, de promovare a unei conștiințe individuale care, finalmente, reprezintă tot atâția factori de angoasă ce contribuie la multiplicarea cazurilor de sinucidere în epoca modernă (Minois 1995:27; Chesnais 1981).

…și o anchetă dificilă

Cazul pe care ne propunem să-l analizăm ne oferă o imagine ilustrativă asupra unui fenomen care în Muntenia regulamentară începe să ia proporții (sau, mai corect spus, să devină mai vizibil), numeroase gesturi similare, dovedindu-se nu neapărat o modă, cât un nou mijloc de manifestare a unei sensibilități

www.sufletoltenesc.ro

moderne, specifice unei perioade de tranziţie cum poate fi văzută foarte bine şi cea regulamentară [2].

Din păcate, în lipsa unor documente consistente suntem departe de a sesiza dimensiunea reală a fenomenului. Ne vom mulţumi, aşadar, de a porni de la un studiu de caz, relevant pentru percepţia sinuciderii în societatea românească din Oltenia (şi extinzând, inclusiv pentru Muntenia), comparând rezultatele obţinute cu cele ale altor cercetări tematice din Europa Occidentală.

Dosarul temei noastre este alcătuit din scrisoarea-testament a lui Petre Carapancea şi schimbul de rapoarte între arhimandritul Timotei Evdohiadis al Craiovei şi episcopul Râmnicului, referitor la cererea făcut de fratele decedatului de a i se permite totuşi efectuarea serviciului funerar în condiţiile în care, într-un asemenea caz, dispoziţiile canonice interzic expres acest lucru.

Vom încerca mai întâi să urmărim pe îndelete firul evenimentelor, pentru ca apoi să analizăm informaţiile furnizate de documentele amintite.

Din scrisoarea arhimandritului Timotei Evdohiadis, cu data de 29 iulie 1835, aflăm despre decesul lui Petre Carapancea, *"boltaşiu"* [proprietar de prăvălie-n.n], precum şi despre circumstanţele actului său: *"Sâmbătă ce au trecut, la 27 ale următorului, s-au dus la moşia sa Teiuşu, spre plimbare, ce este ca un ceas depărtare de Craiova, unde singur împuşcându-se l-au adus seara mort acasă"*(***1927:429). Împrejurările decesului îl motivează pe arhimandritul Craiovei, respectând pravila, să refuze îngroparea decedatului în spaţiul sacru al bisericii, ca şi cuvenitul serviciu religios:

a doua zi au venit frate-său Toma cu alţii, dând multe rugăciuni ca să se dea voie a-l îngropa la biserică cu preoţi, făcându-I pogribanie dupe orânduială, şi eu, după pravilă, nu am îndrăsnit să dau această voie, ci l-au dus de l-au îngropat aşa, chiar la locul unde s-au împuşcat (***1927:429).

Avem posibilitatea reconstituirii acestui caz de sinucidere care respectă câteva date esenţiale: sinucigaşul comite actul departe de rezidenţa obişnuită, camuflată sub motivaţia unei *plimbări la moşie*; mijlocul ales este o armă de foc, un mijloc nobil dar care se democratizează sensibil în secolele XVIII-XIX, din moment ce şi membrii "burgheziei" apelează la el. Întâlnim, aşadar, evitarea spaţiului public şi a privirilor celorlalţi membri ai comunităţii, sinuciderea fiind o moarte voluntară, dar blamabilă la nivel social, ceea ce explică izolarea specifică. Pe de altă parte asistăm şi la o schimbare de mentalitate, respectiv pe

[2] Informaţii interesante asupra acestui subiect ca şi a multor altele despre societatea românească în curs de modernizare se pot găsi încă în arhivele noastre, aşa cum am putut noi înşine constata în arhivele craiovene (fondul Prefecturii judeţului Dolj, deceniile 4-5 ale secolului al XIX-lea, mai precis). Din păcate, lipsa asimilării instrumentelor de specialitate (în primul rând paleografiile de rigoare) îi face pe mulţi să se deplaseze spre perioade care nu necesită eforturi deosebite în "lecturarea" surselor, cu consecinţa imediată că perioade precum secolul al XVIII-lea sau prima jumătate a secolului al XIX-lea rămân încă slab explorate din perspectiva istoriei sociale, culturale.

www.sufletoltenesc.ro

fondul fascinației exercitate de modele culturale prestigioase aparținând aristocrației asupra categoriilor sociale urbane şi rurale (militari, negustori, dar şi mici dregători rurali sau membri ai administrațiilor locale), se produce o lentă depărtare şi o devalorizare a unor mijloace de alegere a morții voluntare precum spânzurătoarea, înecul, omorul cu cuțit, socotite ca specifice categoriilor sociale sărace (Minois 2000).

Din cererea formulată Episcopiei de către Toma Carapancea reiese dorința acestuia de a-şi îngropa fratele ca un adevărat creştin, cu *"parastase, sărindare"*, solicitând *"şi ca să slujească preoții la mormântul unde s-au îngropat"*. Dar prin gestul său, fratele acestuia s-a autoexclus din comunitatea creştină ortodoxă care nu admite sinuciderea[3]. Ca urmare, i-a fost interzis orice serviciu religios, fiind tratat ca un marginal, ca un proscris al societății. Prin gestul său, Petre Carapancea s-a în-*străinat*, atrăgându-şi în mod automat condamnarea. A-l trata în continuare ca pe un membru al societății nu înseamnă oare a atrage şi asupra acesteia blestemul divin? Prin urmare este explicabil gestul "specialiştilor" (membrii Bisericii) care asigură salvarea comunității creştine, astfel încât Petre Carapancea se trezeşte "izolat": *când l-au îngropat* - se plânge fratele său în adresa mai sus menționată - *"am fost poprit şi* ***nimenea nu mi-au dat voie a-l sluji ca pe un creştin*** (s.n), *îngropându-l în mare ticăloşie, fără preoți şi făr' de nici o orânduială"* (***1927:430).

Interesantă ni se pare încercarea de de-izolare şi re-integrare pe care o face Toma Carapancea, prin apelul la singura clauză salvatoare din legislație: invocarea iresponsabilității actului asociat cu acuzația implicită de nebunie. Astfel, rugând episcopia să permită a-i face serviciile religioase postfunerare care asigură salvarea individuală, Toma Carapancea îşi motivează rugămintea prin faptul că

această întâmplare a morții sale ce i s-au întâmplat, afar la moşie fiind, nu să poate ca să fi fost cu toate simțirile, căci un om cu toate simțirile sale nu poate face aceasta, după cum şi mai nainte îl vedem că-şi smintise mintea sa, şi nu erea întreg, cunoscut fiind şi de alți mai mulți (***1927:430).

Se insinuează astfel că respectivul trebuia supravegheat, datorită comportamentului său anormal, recunoscut public, ceea ce, implicit, ar fi un argument în favoarea cererii formulate. Întâlnim în acest caz, ca de altfel, în majoritatea cazurilor din Europa Occidentală a perioadei, o practică obişnuită: familia sau apropiații decedatului fac tot posibilul pentru a scuza sau a disimula sinuciderea care are repercusiuni imediate asupra decedatului şi a rudelor rămase în viață. Este vorba, pe de o parte, de sancționarea cadavrului (practică curentă în Occident până în secolul al XVII-lea), urmată de confiscarea

[3] Sunt relevante în acest sens prevederile legislației medievale româneşti, aşa cum le găsim, de exemplu, în *Îndreptarea Legii* (1652) unde se stipulează expres: *"carele-ş va face moarte de voe, pre acela să nu-l slujască, nice să-l pomenească, căce că s-au dat de voe sufletul Satanei ca şi Iuda Iscariot"* (*Îndreptarea* 1962:252)

www.sufletoltenesc.ro

bunurilor sinucigaşului[4], ceea ce periclitează destinul urmaşilor direcţi, pe de altă parte de atragerea reprobării sociale asupra acestora, aşadar de o deteriorare la nivel simbolic a statutului acestora de membri ai comunităţii.

În cazul nostru, la fel de interesant este răspunsul autorităţilor religioase. Ne-am putea aştepta la o justificare a răspunsului şi la o condamnare fermă a unor asemenea gesturi care periclitează sănătatea morală membrilor oraşului, oferind un contramodel. Lucrurile stau totuşi altfel. În adresa sa din 2 august 1835, episcopul Râmnicului aprobă pentru început gestul arhimandritului, *"prea bine aţi făcut de nu aţi dat voie dă a să sluji pă acel omorât după rânduiala creştinilor"* (***1927:430), dar se arată totodată dispus de a da un "*un fel de deslegare*", însă numai în urma unei anchete detaliate (*scumpa cercetare*), întreprinse de arhimandrit, care să verifice circumstanţele exacte ale decesului şi să certifice dacă decedatul s-a comportat ca un autentic membru al comunităţii creştine de-a lungul vieţii sale, în acord şi cu prevederile pravilei asupra unor asemenea cazuri:

*Iar cât pentru rugăciunea ce să mijloceşte de către fratele mortului, scriem Prea Cuvioşiei tale pă de o parte că înţelegându-se cele coprinse din alăturatul înscris canon, scos după însuşi aşezământurile pravilei bisericeşti, poruncim să se facă scumpă cercetare, ca să se afle întâi fiinţa pricinilor din ce au curs, dă şi-au pierdut acel răposat viaţa însuşi dă voie, şi apoi dă chipul cu care s-a omorât ca să poată cunoaşte foarte adevărat chipul acestei întâmplări, şi pă dă alta pă lângă mai sus arătata cercetare cerută a să face, îndatorim pe Prea Cuvioşia sa să cercetezi pentru viaţa şi petrecerea ce avea numitul, dă şi-au păzit toate datoriile legii, precum dă au mers cu drag la biserică în toate praznicile împărăteşti şi dă s-au mărturisit şi s-au împărtăşit cu sfintele taine în sfintele posturi ale fieşcăruia an sau nu, cum şi dă da liturghii pentru suflet şi milostenii pă la săraci (***1927:430).*

Acţiunea este aşadar defalcată pe câteva etape: aflarea circumstanţelor care au provocat moartea asupra intenţionalităţii căreia nu există dubii (*dă şi-au pierdut acel răposat viaţa* ***însuşi dă voie***), identificarea corectă a mijlocului utilizat, toate urmărind să înlăture suspiciunile care ar putea plana asupra decesului (asasinat, crimă). Fenomenul se încadrează într-o politică mai generală a statelor europene din secolul al XIX-lea, care urmăresc o mai bună încadrare a individului, controlul asupra violenţei populare în paralel cu impunerea unor norme civilizatoare care definesc pe cetăţeanul modern. Înmulţirea numărului de morţi suspecte în Europa declanşează din partea

[4] Autorităţile juridice şi cele religioase ţin totuşi cont de situaţia rudelor, ceea ce înseamnă că, în ceea ce priveşte severitatea faţă de asemenea cazuri, există întotdeauna o distanţă între discurs şi practică. Asupra ambivalenţei acestei atitudini împărtăşim opinia lui Georges Minois care considera că reprezentanţi puterii laice şi religioase, deşi interesaţi imediat în activarea dispozitivului represiv şi în sancţionarea unor asemenea cazuri, tind totuşi să le disimuleze pentru că sinucigaşul, prin actul său, ridică permanent un semn de întrebare asupra bunei funcţionări a societăţii şi a valorilor care-i asigură stabilitatea (Minois 2002).

www.sufletoltenesc.ro

reprezentanților justiției elaborarea unor dispoziții severe în ceea ce privește anchetele efectuate de poliție în primul rând asupra cazurilor de deces, considerate suspecte unde intră și numeroase acte de sinucidere.

Spre deosebire de Europa Centrală și Occidentală, în cazul nostru controlul reprezentanților laici este mai puțin organizat, însă autoritățile ecleziastice dispun de mai multă autoritate și de o rețea mai bine pusă la punct pentru a verifica circumstanțele unor asemenea acte. Pentru a se pronunța în cazul acestei morți suspecte, reprezentanții Bisericii puteau apela la o serie de dispoziții canonice suficient de precise, așa cum găsim și în anexa mai sus prezentatei adrese:

Dacă cineva se omoară pre sine, trebue preotul să cerceteze şi să să îndestuleze bine de chipul omorului. Şi dacă ori de la diavolu, sau din boală n-au avut mintea întreagă şi sănătoasă, săvârşeşte pentru dânsul pomeniri. Iar dacă din vre-o pagubă ce au cercat dă la alți oameni, sau din împuținarea sufletului şi întristare preste măsură, sau oricum într-altfel, având mințile întregi, s-a omorât pre sine, nu se cuvine să aducă pentru dânsul prinos dă liturghie sau de pomenire. Trebue însă preotul să cerceteze cu scumpătate, ca să nu cază însuşi în păcat (***1927:431).

Observăm cum prescripțiile care dictează asemenea cercetări țin întâi de toate de evaluarea dintr-o perspectivă religioasă asupra actului, scuzabil doar ca reflex al bolii sau ca ispită a diavolului, ceea ce îl disculpă pe sinucigaş de responsabilitatea actului său, el însuşi fiind lipsit de control asupra sa. În schimb, necazurile şi problemele personale nu sunt un motiv de a respinge darul divin al vieții, ceea ce atrage lipsirea sinucigaşului de serviciul religios cuvenit, de îngroparea în mormânt sfințit (documentele noastre nu precizează totuşi foarte clar unde, cum şi când a fost îngropat Petre Carapancea, deşi în cazurile sinucigaşilor, aceştia erau îngropați în afara oraşului sau satului, fără asistență religioasă şi după miezul nopții).

Pentru a înțelege şi propria raportare la un asemenea act dispunem totuşi de un document excepțional, scrisoarea-testament lăsată de sinucigaş, o mărturie directă asupra sensibilității individuale care ne ajută mai bine să înțelegem şi să evaluăm corect gestul său. Este dificil de apreciat dacă este vorba de o practică obişnuită în asemenea cazuri, atâta timp cât nu cu cunoaştem şi alte cazuri, şi dacă este o consecință indirectă a unui anumit proces de alfabetizare. Gestul lui Petre Carapancea s-ar putea înscrie însă într-un fenomen curent în Europa Occidentală şi Centrală, acel al scrisorilor explicative lăsate de sinucigaşi, despre care Voltaire scria că putea fi întâlnit încă de la mijlocul secolului al XVIII-lea, chiar dacă de o frecvență a sa putem vorbi doar de la sfârşitul secolului al XVIII-lea - începutul secolului al XIX-lea. Semnificația lor era astfel explicată de un contemporan francez (Mercier, 1782): *"Mai mulți sinucigaşi au adoptat acest obicei de a scrie în prealabil o scrisoare locotenentului de poliție, cu scopul de a evita orice dificultate după decesul lor.*

www.sufletoltenesc.ro

Această atitudine este recompensată prin faptul că li se oferă înmormântarea" (Minois 2002:303).

Nu altfel procedează şi Petre Carapancea care enumeră motivele care l-au împins la gestul disperat, în primul neînţelegerile din viaţa familială (soţia fiind prima acuzată, ca şi lipsa suportului celorlalţi membri), apoi dificultăţile din afaceri.

Decizia sa este justificată fatalist, într-un limbaj religios "*de vreme ce din păcatele cele multe ce am avut într-această lume soarta nenorocirii m-au gonit spre mare dărăpănare*", fiind invocată nepotrivirea cu soţia (să înţelegem că a fost un mariaj aranjat, cum erau multe în perioadă[5]) care l-a împins încă de atunci spre sinucidere *"căci din zioa cununiei, când m-am cununat cu soţia mea Sultana, m-au coprins o mare urâciune asupră-i, care* ***încă de atunci erea să-mi fac moarte*** (s.n)*; dar frate-mieu Toma prinzând de viaţă, m-au scăpat"* (***1927:431). Situaţia va continua, sentimentul unei proaste conviеţuiri se va agrava, iar speranţele că poate căsătoria va merge se vor nărui pe parcursul celor aproape cinci ani, aşa cum scrie chiar Petre Carapancea :*"Şi lipsindu-mi toate nădejdile căzui la o mare dăsnădăjduire, văzând că nu mi-au rămas nici o mângâere"*. Deznădejdea sa este motivată în plus de acuzaţiile pe care i le aduce soţia *"chinisind jalbă către Cinstitul Tribunal asupră-mi"*, de abandonarea sa de către fratele său, ca şi de procesele pe care le are în legătură cu cumpărarea unei moşii.

Toate aceste motive cumulate l-au adus la *"o mare dărăpănare[…]căci văzându-mă din toate părţile coprins, căzui la o mare dăsnădăjduire, şi Dumnezeu să le plătească celor ce sânt pricina pierzării mele"*.

Acuzaţiile sunt îndreptate în primul rând asupra soţiei cu care nu a putut constitui un cuplu stabil, deşi decedatul îşi recunoaşte implicit şi propria-i vină: *"Sultano, Sultano, să mă fi asculat dintru început, când ţi-am grăit, că ceia ce este între noi amânduoi nu este de viaţă, şi acum mă aduseşi la acest hal, de îmi pierdui şi sufletu, şi Dumnezeu să-i plătească. Vino acum şi intră în starea mea, şi-ţi petrece"* (***1927:432). În ciuda acuzelor aduse, tot ea este delegată să asigure fiului lor educaţia cuvenită *"Să porţi de bine pentru copil, la vreme să-l dai la dascăl, şi să-l procopseşti, dându-i creştere bună"*. Urmează apoi reglementarea patrimoniului care ne lasă impresia unui membru înstărit, cu prăvălie, casă, căruţă, dar şi cu argintărie, cai şi caleaşcă, în egală măsură cu datorii care trebuie plătite.

Gândul lui Petre Carapancea se îndreaptă şi către cele două surori, *"Ţosti şi Nuţi[…]căci au rămas sărace de fratele lor, din nenorocirea mea cât şi a lor"*. Conform unei practici întâlnite în diate, se cere şi iertarea semenilor *"Şi cu plecăciune mă rog de toţi fraţii şi prietenii, cui ce am greşit, să facă bine să mă*

[5] Pentru un interesant studiu asupra vieţii de cuplu din Ţara Românească v. Constanţa Vintilă Ghiţulescu (2000), *Viaţa în doi. Identitate familială în Ţara Românească în secolele XVII-XVIIII* în Mirela Luminiţa Murgescu (coord.), *Identităţi colective şi identitate naţională. Percepţii asupra identităţii în lumea medievală şi modernă. In memoriam Alexandru Duţu*, Bucureşti, Editura Universităţii, p.67

www.sufletoltenesc.ro

ierte şi de mine să fie toţi iertaţi căci pentru 52 ani cât fusei în lume, din nenorocirea căsătoriei mele perdui viaţa veşnică" (***1927:432); o mărturie relevantă asupra asumării actului personal, deşi sinucigaşul este conştient de consecinţele sale pe plan religios. Semnificativ faptul că problema nici nu este pusă altfel de Petre Carapancea.

Putem să-i dăm dreptate lui Minois când apreciază că *"sinucigaşul tinde astfel să-şi înscrie gestul într-o logică, să-i dea un sens şi o urmare, cu scopul ca sacrificiul lui să nu poată avea consecinţe asupra anturajului nemijlocit sau asupra întregii societăţii, dacă este vorba de un motiv cu caracter mai general. Această practică se înscrie deci într-un demers mai general de raţionalizare a morţii voluntare şi de lua în considerare a aspectului social al actului"* (Minois 2002:303).

În general, cercetările aplicate asupra Europei Occidentale au arătat că informaţiile pe care le oferă scrisorile sinucigaşilor asupra motivaţiilor propriilor gesturi demonstrează că acestea rămân constante şi fără modificări semnificative. Problemele de cuplu şi cele familiale sunt întotdeauna o cauză de dezechilibru şi de confuzie: infidelitatea, neînţelegerile din căsnicie îi împing la moarte mai ales pe bărbaţi (Minois 2002:304). Importanţa acestor "bilete de rămas-bun" pentru ceea ce s-ar putea numi "secularizarea morţii voluntare" este deosebită, deoarece ele "*contribuie la eliminarea rolului diavolului, înscriind gestul într-un demers raţional, explicabil din punct de vedere uman"*(Minois 2002:303-304).

Pentru autorităţile religioase diata lui Petre Carapancea este un document relevant. Episcopul Râmnicului, deşi lămurit asupra circumstanţelor sinuciderii, solicită totuşi arhimandritului Timotheo Evdohiadis o copie după anaforaua deciziei "tribunalului clirical" asupra *"pricinii ce au fost între el cu soţia lui"*, *"pentru că sfârşitul diatii sale arată un prea mare parapon, pentru a lui căsnicie, şi aşa fiind în bănuială că nu cumva să fi fost chiar aceia pricină de care el şi-au perdut viaţa"* (***1927:433).

Răspunsul solicitat întârzie însă, dar la 8 octombrie 1835, episcopul a luat deja o hotărâre. În ciuda faptului că rezultatele anchetei arată că sinucigaşul este deplin conştient de actul său (diata sa fiind o dovadă elocventă), *urâciunea* de care vorbeşte repetat trimite la o anumită afectare sensibilă şi la posibilitatea motivării gestului său ca urmare a unei boli. Se adaugă presiunile (*fierbinte rugăciuni*) pe care le face "*sufleteasca noastră fiică, dumneaei medelnicereasa Catinca Bălteanca…mătuşa numitului Petre Carapancea*", aşadar un important membru cu un statut social prestigios, implicat în reţeaua care asigură circulaţia bunurilor şi a serviciilor între credincioşi şi Biserică, (prin donaţii, acte caritabile), susţinerea şi menţinerea prestigiului simbolic al reprezentanţilor ecleziastici. Episcopul decide aşadar *"a să face bisericeştele rugăciuni pentru odihna sufletului mortului"*, solicitând arhimandritului să permită preoţilor "*dela biserica satului unde s-au îngropat, a-l pomeni la sfintele slujbe*".

Reintegrarea decedatului în memoria comunităţii, asigurarea serviciului religios şi a actelor caritabile care permit salvarea sa postmortem înglobează

www.sufletoltenesc.ro

atât Biserica, prin reprezentanţii săi, cât şi membrii obişnuiţi ai societăţii, în primul rând familia şi prietenii. De aceea, nu ne mirăm că însăşi soţiei decedatului i se solicită, poate ca o penitenţă postmortem, *"a face milostenii, pre cât putința o va slobozi, de uşurarea sufletului său"* (***1927:433).

Din materialul prezentat mai sus se desprind câteva concluzii. Alături de lepros, sărac, vagabond[6], sinucigaşul aparţine şi el aceluiaşi „joc al excluderii", cu diferenţa că acesta se practica după moartea sa. Pe parcursul acestei anchete ne izbim de o întrebare esenţială. Gestul care îi alungă pe sinucigaşi îşi găseşte sensul deplin doar la nivelul utilităţii sociale sau la cel al securităţii comunităţii? Sau există şi semnificaţii mai profunde?

În lipsa unui material documentar mai consistent suntem departe de a putea oferi răspunsuri tranşante. Pentru Petre Carapancea sinuciderea reprezintă ultima salvare: dintr-o căsnicie care nu funcţionează, dintr-o societate în care nu-şi găseşte locul. În ambele dimensiuni ale vieţii, privată şi publică, individul se simte izolat. Soluţia devine un gest singular care îl particularizează ca individ, iar nu ca membru al unei comunităţi, solidar cu normele ei pe care, astfel, le încalcă.

Autorităţile religioase sunt şi mai încurcate. Dispoziţiile canonice în asemenea cazuri sunt precise şi în Muntenia, încă din Evul Mediu, şi ele servesc la eliminarea oricărui suspect. Dacă pe de o parte, la un prim nivel inferior reprezentat de preoţii locali, ele sunt imediat aplicate, la un nivel superior, ierarhii ezită. Episcopul Râmnicului are de ales între condamnare definitivă şi sancţionarea gestului (prin interzicerea serviciului religios, îngroparea în spaţiul sacru al Bisericii), pe de o parte, şi aprobarea cererii fratelui de a i se recunoaşte calitatea de creştin şi, implicit, dreptul de a beneficia de întregul ritual creştin al morţii. Alegerea celei de-a doua poziţii confirmă şi în cazul nostru că reprezentanţii Bisericii rămân mai indulgenţi în practică[7], iar sinucigaşul, o figură stigmatizată în societate şi exclus fără drept de apel, poate fi reintegrat, mai ales dacă beneficiază de un anumit statut social.

Din perspectiva unei istorii a mentalităţilor sau a antropologiei istorice (Nicoară 2002:7-22) înţelegem cum moartea voluntară rămâne o prezenţă inconfortabilă la a cărei evacuare şi camuflare în spaţiul public concură atât puterea cât şi membrii familiei. Noi precizări în acord cu introducerea în circuit a altor surse ne poate ajuta să înţelegem atitudinile majoritare faţă de moartea voluntară, subiect interesant pentru că el ne ajută să înţelegem cum se raportează individul, societatea la modele culturale tradiţionale şi mai noi, cum funcţionează raportul putere-individ şi mai ales de ce sinuciderea reprezintă un permanent semn de întrebare care planează asupra sistemului de valori care asigură funcţionalitatea unei societăţi, într-un anumit interval istoric.

---

[6] Pentru relaţia dintre ultimii doi în spaţiul românesc a se vedea lucrarea recentă a Ligiei Livadă-Cadeschi (2001), *De la milă la filantropie .Instituţii de asistare a săracilor din Ţara Românească şi Moldova în secolul al XVIII-lea*, Bucureşt, Nemira, pp.138-166.

[7] Situaţie specifică chiar şi Evului Mediu. Cf. Murray 1995:35.

www.sufletoltenesc.ro

BIBLIOGRAFIE:

Chesnais, Jean Claude 1981. *La violence en Occident de 1800 à nos jours*, Paris, Éditions Robert Laffont.
Durkheim, Emile 1993. *Despre sinucidere*, Iaşi, Polirom.
Foucault, Michel 1996. *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Bucureşti, Humanitas.
Îndreptarea legii 1652 1962. ed. critică de Vasile Grecu *et alii*, Bucureşti, Editura Academiei.
În jurul unei sinucideri din Craiova în 1835 în "Arhivele Olteniei" seria veche, VII, nr. 34, nov.-dec. 1927
*Legiuire a Mării sale fostului Domnu Ioan Gheorghie Caragea…*1838. Bucureşti, Tipografia lui I.Eliad
Minois, Geoges 1995. *L'historien et la question du suicide* în "L'Histoire", no. 189, juin.
— 2002. *Istoria sinuciderii. Societatea occidentală în fața morții voluntare*, Bucureşti, Humanitas.
Murray, Alexander, *La Grande mélancolie du Moyen Age, entretien avec…* în "L'Histoire", no. 189, juin.
Nicoară, Toader 2002. *Pentru o antropologie istorică în spațiul istoriografiei româneşti contemporane* în "Caiete de antropologie istorică",I,1, ianuarie-februarie 2002.
Vintilă Ghițulescu, Constanța 2000. *Viața în doi. Identitate familială în Țara Românească în secolele XVII-XVIIII* în Mirela Luminița Murgescu (coord.), *Identități colective şi identitate națională. Percepții asupra identității în lumea medievală şi modernă. In memoriam Alexandru Duțu*, Bucureşti, Editura Universității.

Le geste intérdit. L'image du suicide en Olténie au debut du XIXe siècle (le cas Petre Carapancea de 1834)
(Résumé)

Le sujet de notre étude concerne le suicide d'une double perspective: anthropologique et historique dans la société roumaine de Valachie, pendant son processus de modernisation. À partir d'une étude de cas nous avons essayé de reconstruir tant le discours officiel reposant sur l'interdiction qui marque cette pratique que le réflet d'une sensibilité moderne qui en depasse.

Tel qu'en Europe Occidentale, on rencontre une double perspective: le suicide est condamné selon les prescriptions de l'Église premièrement et puis selon les lois de l'État mais il y a aussi des possibilités de les éviter surtout par la déclaration du mort en tant que fou. C'est une accusation moins sévère qui assure la reintegration du décédé dans la comunauté chrétienne parce que, à la

difference de l Europe Occidentale et Centrale, la desacralisation de la folie est un processus encore inconnu.

Le cas du petit marchand Petre Carapancea de Craiova, qui s'était donner au suicide au printemps de l'année 1834 en est temoignage. L'enquette commencée par les autorités eclesiastiques confirme un classique cas du suicide, ce qui permet de rejetter la demande formulée par la famille du mort qui désire lui assurer les funerailles religieuses (la messe pour les morts et l'enterrement au cimetière).

D'autre part, Toma Carapancea tout en essayant de justifier la soi-disante folie de son frère, en ordre de sauver la mémoire de celui-ci, fait recourir finalement au soutien d'une femme de grands boyards de la région. Cette une classique démonstration de l'opposition qui existe entre le discours officiel (religieux et laique) et la pratique, mais ausssi entre les mentalités traditionnelles et celles modernes.

www.sufletoltenesc.ro

Oaspete, ospăţ, ospitalitate în evul mediu românesc. Eseu de antropologie istorică

NICOLAE PANEA

Civilizaţia românească medievală nu ne-a lăsat arhive atât de bogate (şi mă gândesc la acel tip de arhive care i-au permis lui Emmanuel Le Roy Ladurie să scrie *Montaillou, sat occitan de la 1294 la 1324* sau lui Carlo Ginzburg, *Brânza şi viermii*) încât să putem reconstitui viaţa de zi cu zi, să putem contura *omul concret* al evului mediu românesc. Pe de altă parte, memoria colectivităţilor folclorice nu poate, nici ea, oglindi epoci mai vechi de două secole, cu atât mai mult cu cât, şi această reflectare, acolo unde este posibilă, este, în general, deformată de ondulările mentalitare.

Într-un astfel de context nefavorabil cercetării obiective, suntem obligaţi să apelăm la texte eterogene ca provenienţă pentru a schiţa imaginea unui european neglijat, uitat şi fără valoare: anonimul român. Am ales două opere celebre ale secolelor al XV-lea şi al XVI-lea, *Anecdotele germane despre Vlad-Ţepeş* şi, respectiv, *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Teodosie*, precum şi o "factură" obişnuită, aflată în arhivele poloneze, privind cheltuielile de întreţinere ale unei solii moldoveneşti, trimisă de Petru Rareş.

Satanizarea bucătăriei

Acest vid documentar privind omul concret medieval este contrazis într-un mod şocant si spectaculos, în acelaşi timp, de către *Povestirile medievale despre Vlad Ţepeş*, în special, de cele germane. Cele 35 de naraţiuni scurte şi pline de patos contrastează cu o întreagă literatură istorică a timpului, encomiastică şi pioasă, atentă în tot ceea ce spune despre voievod. Acesta este reprezentat previzibil şi stereotip, conform unor tipare rigide, ca în pictura religioasă, drept trimisul lui Dumnezeu pe pământ; o imagine aproape abstractă. Nici nu este de mirare, atâta timp cât acest tip de literatură era scris, cel mai adesea, la comandă princiară.

Povestirile impun o altă lumină asupra medievalităţii româneşti, fixată, în general, pe o axă hieratică, Dumnezeu-voievod. Ele aduc mirosul acru al păcatului, al fricii, al trădării. Născute în urma unui complicat proces politic ce are urmări la scară zonală, produse ale subiectivităţii agresate, ale interesului ce exclude, în disperare de cauză, moralitatea politică, anecdotele germane despre voievodul român ne pun sub lupă omenescul în concreteţea lui.

www.sufletoltenesc.ro

Dar marele avantaj al acestor povestiri îl constituie momentul redactării lor, faptul că apar încă din timpul vieţii voievodului român şi că dobândesc rapid un succes "editorial" de invidiat pentru evul mediu. Cu alte cuvinte, ele pot servi drept document mentalitar, un fel de jurnal al lui Menocchio (morarul al cărui univers mental îl analizează Ginzburg în *Brânza şi viermii*), subsumând dubla calitate a implicării şi a solidarităţii scriptorului/autorului/autorilor şi, respectiv a lectorului/ receptorului faţă de ce şi cum s-a povestit.

Un alt avantaj este oferit, în mod paradoxal, poate, de dificultatea înserierii textului într-un registru stilistic bine determinat. Povestirile refuză, rând pe rând, să fie text istoric şi operă de ficţiune. Ion Stăvăruş îşi începe remarcabilul studiu referitor la geneza şi tipologia povestirilor pur şi simplu întrebându-se *"Ce sunt aceste naraţiuni?"*, semn suficient al indeciziei sau superficialităţii exegezei anterioare. Răspunsul se doreşte a fi lămuritor: *"Unii specialişti, istorici mai ales, care s-au ocupat de ele, au înclinat să le considere documente istorice autentice şi le-au dat o importanţă ca atare. Alţii, istoricii literari şi filologii, le-au trecut cu totul în domeniul creaţiilor de ficţiune. Adevărul se află undeva la mijloc..."* (Stăvăruş 1993:29).

Aş merge mai departe şi aş numi aceste naraţiuni *texte politice*, un amestec straniu de obiectivitate a istoricului, de fantezie, de subiectivitate exacerbată şi partizană a frustratului creator anonim, de manipulare grosolană în defavoarea imaginii domnitorului român. De fapt, acesta cade în cazanul istoriei unde fierb interese mai puternice decât propriul interes; cel politic, al coroanei maghiare, cel religios, al papalităţii, cel economic, al cetăţilor săseşti din Transilvania, cel monarhic, al rivalilor la scaunul domnesc. Fiecare dintre aceste sfere de interes contribuie practic la structurarea acestui text plin de aluviuni defăimătoare, care conduc la crearea unei imagini în tuşe accentuate a voievodului român:

Renumele de tiran dement i-a fost creat de orăşenii saşi din Braşov şi Sibiu, intraţi în conflict cu voievodul muntean din raţiuni economice şi deveniţi protectorii pretendenţilor la scaunul de domnie de la Târgovişte, şi de regele Ungariei, Matei Corvin, care, obligat să justifice renunţarea la cruciada antiotomană, pentru a cărei organizare primise fonduri de la Papa Pius al II lea, l-a acuzat pe Vlad-Ţepes de trădare şi a declanşat un adevărat război propagandistic, destinat să-l înfăţişeze pe domnitorul român ca pe un monstru de cruzime (Constantiniu 1998:100).

Este cazul să spunem că un astfel de text, folosit din perspectiva tematică a lucrării noastre, ne este mai folositor decât orice alt text istoric, pentru că el creionează un om palpabil, chiar dacă o face stereotip. Imaginea lui Ţepeş, redată aici, reflectă spaimele, furiile, neputinţa, ura, ipocrizia, răutatea, inteligenţa unei mulţimi, a unui grup etnic sau chiar a unei clase sociale; într-un cuvânt, o parte de umanitate medievală.

www.sufletoltenesc.ro

Prin intermediul acestei imagini, ne putem închipui felul în care gândeşte şi acţionează un individ sau un grup de indivizi unit în jurul unor interese comune, care este universul său mental.

O antropologie a demenţei

Imaginea voievodului este construită conform unor reflexe, unor scheme mentalitare pan-europene. Furia şi interesele autorilor nu produc un tablou original, ci se subordonează unor clişee relativ uşor de conturat. Astfel, imaginea tiranului violent este un loc comun în cronografia medievală. Atât Florin Constantiniu cât şi Alexandru Piru, istoricul literar ce s-a ocupat mai susţinut de demonstrarea literaturităţii acestor naraţiuni şi integrarea lor într-o istorie literară, converg în compararea portretului voievodului român cu cel al mult mai ilustrului rege francez, Ludovic al XI-lea, comparaţie generată, afirmă Constantiniu, de acelaşi "climat mental":

Şi unul şi celălalt au avut de făcut faţă – evident în condiţii diferite- anarhiei feudale; şi unul şi celălalt au urmărit consolidarea autorităţii centrale; şi unul şi celălalt au recurs – pentru a-şi atinge obiectivele – la mijloace care au frapat sensibilitatea şi imaginaţia contemporanilor, Ludovic al XI-lea a devenit păianjenul ce ţese plasa pentru prinderea victimelor sale, iar Vlad sângerosul trăgător în ţeapă (Constantiniu 1998:100)

Reacţia mediilor săseşti se concretizează în folosirea unor coduri evidente şi a unor structuri mentalitare, menite să sperie sufletul sensibilizat de ofensiva liturgică şi mintea isterizată de o teratologie fecundă a umilului european medieval. Scopul evident al construcţiei lor este manipularea receptorului acestor texte.

În acest sens, ni se pare elocvent felul în care autorul/autorii fac efortul constant de a impune şi menţine de-a lungul acestui text sau, mai bine spus, ca rezultat al lui, un mesaj adiacent, mult mai periculos din punct de vedere politic. Să spunem că naraţiunile sunt în aşa fel construite încât au în vedere cel puţin două tipuri de receptori ţintă: unul larg pe care caută să-l înspăimânte cu exemple de violenţă absurdă (soli creştini – a se vedea evitarea conştientă a adevărului istoric – martirizaţi prin împilare, preoţi agresaţi şi sacrificaţi etc.) şi un al doilea, restrâns, clasa decizională occidentală, căreia trebuie să-i implanteze temeinic ideea labilităţii psihice a voievodului muntean şi, mai ales, arbitrariul comportamentului acestuia.

Pare de la sine înţeles că, în cazul acesta, un mesaj ce este adresat unor autorităţi şi care este structurat pe exemplul unei guvernări violente nu ar produce efectul scontat. De aceea se şi apelează la acest artificiu al textului bifocal. Nu cred că mai trebuie amintit faptul că efectele celor două niveluri se susţin reciproc şi, mai ales, că efectul mesajului adiacent se realizează numai prin succesul mesajului primar, adresat maselor.

www.sufletoltenesc.ro

De aceea, în continuare, ne propunem să analizăm acest mesaj prin prisma codului alimentar care susține, credem noi, o adevărată satanizare a bucătăriei şi, prin aceasta, o diversiune perfidă ce are drept scop manipularea .

Autorii saşi nu s-au mulțumit să apeleze la exemple ale practicilor de tortură, atât de publicitate în epocă de către Inchiziție şi de către justițiile regale europene pentru a impresiona individul. Efectul produs ar fi fost o frică temperată şi, mai ales, uşor de depăşit tocmai datorită omenescului ei, căci este produsul unui cadru instituțional, care, deşi girat de divinitate, este organizat de oameni; deci, neutralizabil, atâta timp cât logica acestei reacții este una conform căreia un instrument contingent produce un efect contingent.

Ei au mers mai departe speculând acea teamă difuză, insinuată în mentalul colectiv şi care era generată de principii esențiale ale civilizației medievale. Aceste principii erau menite să stabilească ferm configurația lumii şi raporturile dintre civilizații şi stăteau la baza ideologiei europene, conturând o antropologie a momentului. Ori, conform acestei antropologii, agresiv-restrictivă, care proclama superioritatea europocentrismului creştin, există şi se recunoaşte, ca atare, o civilizație extra-europeană, dar peiorativă, inferioară şi satanizată, ce alimentează o teratologie abundentă şi şocantă. Jean Poirier sintetizează esența teratologică a acestei antropologii, insistând, totodată, asupra aspectului ei restrictiv:

Le thème teratologique, qui s'affirme un peu partout, met en scène une sorte de faune humaine (hommes-chiens, hommes à queue, acephales, pygmées etc.); la pejoration des races noires, constamment indiquée, n'est qu'un autre manifestation de ce souci de maintenir l'humanité dans des limites strictes [...]. En realité, ce thème teratologique illustre bien la pensée médievale: reduire le monde humain aux limites de la chrétienté (Poirier 1984:9).

Această teratologie, bine ghidată ideologic, alimentează imaginarul european şi educă acel om concret într-o pedagogie a fricii, a excluderii străinului, a intoleranței față de celălalt, care este numit, peiorativ, sălbatic şi căruia i se caută originile în cărțile sfinte, dar nu din dorința de a fi cunoscut şi, implicit, acceptat, ci, din contră, pentru a fi respins fără nici un echivoc.

Aşa se face că turcii sunt numiți agarieni, urmaşi ai lui Agar, indienii Americilor vor fi desemnați urmaşi ai triburilor pierdute ale lui Israel, iar umanitatea neagră a Africii direct relaționată cu Satan. Excluderea, după cum se vede, atrage după sine culpabilizarea.

Această pedagogie a excluderii, a rejectării celuilalt, este adusă în narațiunile germane despre Vlad la nivelul gurii, coborâtă la nivelul acelui raport primar şi concret dintre om şi lumea care-l înconjoară. De fapt, această concretețe, pe care o vom regăsi în textele folclorice, reprezintă elementul care asigură eficiența mesajului. Să nu uităm că pentru secolul al XV-lea, narațiunile cunosc un succes imens, fiind multiplicate într-un număr impresionant de ediții, chiar şi după ce domnitorul român moare. Practic, la un sfert de veac de la

www.sufletoltenesc.ro

moartea lui Ţepeş, referenţialul istoric este total înghiţit de legendă, de imaginar, de fantezie. Ori, acest fapt nu credem că ar fi fost posibil fără contribuţia unei mentalităţi comune a receptorului european, unei mentalităţi însetată de concret, obsedată de refugiul în concret ca reacţie faţă de trăsătura abstractă a ideologiei care-l guvernează şi care-i provoacă temerile de a nu greşi fatal prin neînţelegerea şi nerespectarea ei.

Este o mentalitate folclorică şi nu întâmplător Ion Stăvăruş caută să identifice un nucleu folcloric arhetipal în povestirile despre Vlad-Ţepeş, atât la nivel producător, cât şi la nivelul mecanismului de dispersie, care este unul oral, cel al colportajului: *"subiectele care l-au compus (atestând după noi în cele mai multe cazuri fapte istorice reale) au fost transmise prin mesageri orali şi preluate de diverşi autori străini care, deşi au căutat să le interpreteze în spiritul unei optici proprii, nu au reuşit decât în parte să le modifice mesajul iniţial"* (Stăvăruş 1993:62).

O astfel de mentalitate adăposteşte mult mai uşor exagerările, fiind înclinată spre supra-natural, spre fantezia debordantă. Un exemplu îl constituie utilizarea unui cod alimentar pentru a crea imaginea exagerat negativă, diabolică a voievodului, despre care nu credem că este produsul acestui tip de mentalitate. Ea l-a adoptat, l-a adăpostit, l-a colportat şi şi-a hrănit spaimele din seva lui, dar de creat, a făcut-o un mediu mult mai subtil, mai obişnuit cu bizantinismul intrigilor politice, mai rafinat în arta manipulării diplomatice.

Acest mediu cunoştea foarte bine trăsăturile mentale si de comportament ale receptorului, în general, populaţia burgurilor Europei germanice, trăsături care proveneau dintr-o altă viziune asupra lumii, din care nu dispăruse, însă, total, modelul tradiţional al comunităţilor săteşti, *"un ansamblu de atitudini mentale, care, vreme de două veacuri, se desprinsese încet de rusticitate, fără a învinge valorile tradiţionale"* (Le Goff 1999:152).

Ori, în cadrul acestei noi atitudini mentale, mâncarea, chiar excesul alimentar, ocupă un loc privilegiat: *"Toţi autorii de fabliaux şi de cântece insistă asupra unei patimi burgheze; aceea de a-şi umple pântecele; ei nu exagerează prea mult"* (Le Goff 1999:153). Jacques Rossiaud insistă asupra urmărilor socio-economice ale acestei patimi: dezvoltarea consumului de pâine, de carne, apariţia măcelăriilor şi magazinelor de peşte, necunoscute practic la ţară, dar frecvente în mediile urbane, turmele de vite, din ce in ce mai numeroase, care reorientează comerţul cu vite dinspre sat spre oraş căci măcelăriile încep să posede propriile turme.

Este evident că, în urma tuturor acestor transformări, nivelurile socio-alimentare se multiplică la oraş faţă de mediul rural, astfel încât alimentaţia atinge nu doar gura sau stomacul, ci şi onoarea burghezului care ţine la masa sa îmbelşugată şi la bucătarul său. Asistăm la naşterea unei culturi a bucătăriei, a unei culturi a gustului. Toate aceste realităţi sociale obiective facilitează receptarea naraţiunilor despre Vlad Ţepeş şi contribuie la colportarea lor cu succes. Ele intră, alături de mentalitatea folclorică, intoleranţa religioasă,

www.sufletoltenesc.ro

spaima faţă de străin, aplecarea spre fabulos, într-o ecuaţie a receptării, care conduce spre finalitatea mult-aşteptată: manipularea.

Codul alimentar ca instrument al manipulării politice în naraţiunile germane
despre Vlad Ţepeş

În *Cartea cuvintelor bune de mâncat*, Ruben A. Alves, acest teolog brazilian care şochează prin viziunea sa asupra creştinismului, pe care şi-l doreşte poetic şi concret, în acelaşi timp, scrie:

Suntem ceea ce mâncăm...Chiar dacă este prunc – în latină infans, ceea ce înseamnă un trup mut, încă înainte de naşterea vorbirii – nou-născutul ştie deja ceea ce a vrut să spună filosoful. Copilul cunoaşte înţelepciunea mâncării. În gura flămândă i se dă prima lecţie fără cuvinte despre viaţă, o lecţie anterioară oricărui cuvânt şi care este începutul tuturor cuvintelor. Toate cuvintele care urmează a fi scrise în viitor sunt variaţiuni în jurul temei foamei [...] Vorbim pentru că fiinţa noastră este flămândă (Alves 1998:96).

Hrana înseamnă viaţă nu doar în sensul supravieţuirii, ci şi în acela, mult mai subtil, al legăturii cu lumea care ne înconjoară. În concreteţea ei se absorb abstracţiunile oricărei înţelepciuni. Ideologiile cele mai abstracte recurg la simbolistica hranei pentru a se face înţelese, acceptate şi colportate, fără a mai vorbi de faptul că marile religii revelate încarcă hrana cu semnificaţii divine. Alte religii, mai exotice, cuprind varii mituri în care zeităţile se sacrifică pentru a dezvălui muritorilor secrete ale hranei. Ciclicitatea naturii, reprezentările calendaristice, sunt în strânsă relaţie cu rodnicia acesteia, cu capacitatea ei de a ne asigura hrana.

Dar hrana nu este doar materie, ci şi spirit. În *Apocalipsă*, stă scris *"M-am dus la înger şi i-am spus să-mi dea cartea. Şi mi-a răspuns: <<Ia-o şi mănânc-o>>. Hrana este începutul şi sfârşitul"* (*Apocalipsa*10,10). În acest sens, putem să ne imaginăm cât de uşor poate deveni un subiect atât de încărcat de semnificaţii şi, mai ales, atât de aproape de sacru, instrument al manipulării.

Omul medieval trăieşte disjunctiv, într-o lume concretă, dură, cu legi implacabile şi, la fel de plenar, într-o alta abstractă, a ideologiei catolice care-l pregăteşte pentru eternitate. În prima, hrana reprezintă cucerirea, stăpânirea momentului, în a doua, hrana este corpul lui Hristos, deci gustul eternităţii. Aceste orizonturi se întrepătrund, stabilind coduri care-i organizează existenţa.

Analizând romanul medieval *Erèc şi Enide*, Jacques Le Goff identifică un cod nobiliar al mesei şi un altul natural (Le Goff 1991:272). Sensurile acestora sunt, fără îndoială, sociale, ele simbolizând rangul şi situaţia socială a personajelor. Alteori, ele sunt legate de supranatural, de magie, de universuri imaginare fanteziste. După cum se vede, existenţa socială este construită şi reprezentată în jurul şi prin intermediul unor astfel de coduri. Tot Le Goff

www.sufletoltenesc.ro

insistă într-o notă finală a acestui studiu: *"Nu s-a accentuat îndeajuns, după părerea mea, faptul că într-un poem medieval celebru Les vers de la mort, al cistercianului Helinard de Froimont, principalul termen de referinţă este, în mod ciudat, alimentaţia"* (Le Goff 1991:277).

Hrana devine o legătură între cer şi pământ, o legătură între oameni. Această legătură este ceremonializată pentru a i se conferi substanţă şi durabilitate. În tradiţia creştină această ceremonializare îşi trage sevele din modelul hristic. Tradiţia populară românească exprimă foarte clar, printr-o legendă pe care Elena Niculiţă-Voronca o culege la începutul acestui secol, esenţa divină a ceremonialului alimentar şi a hranei, în sine: *"Dumnezeu şi Maica Domnului, când au făcut pe Adam şi pe Eva, au făcut şi alte păpuşi de lut-pe iştelalţi oameni-şi le-a pregătit masă. Apoi a suflat de s-au trezit şi îndată i-a şi pus la masă şi atunci li-a dat Domnul sămânţuri şi i-a învăţat cum să-şi lucreze pământul şi să se hrănească"* (Niculiţă-Voronca 1998:196).

Într-un astfel de context, naraţiunile germane despre Ţepeş, nu întâmplător conotează chiar din titlu semnificaţii alimentare: *"Aici se povesteşte chiar o îngrozitoare, înspăimântătoare istorie despre sălbaticul tiran, Dracul-Voievod. Cum a tras el oameni în ţeapă şi i-a fript şi cu capetele-ntr-un cazan i-a fiert."* (conform ultimului incunabul tipărit în broşură la Strassbourg, în 1500, de Matthias Hupfuf).

Prezenţa termenilor alimentari nu este legată de o stranie şi dementă curiozitate comportamentală a voievodului, ea are scopuri precise; vectorializează povestirea, stabileşte diferenţe, pregăteşte efectul. Rostul ei este dublu, unul didascalic, de instruire a cititorului/ascultătorului, şi altul de prezentare sintetică a conţinutului. Conform acestuia, lumea normală a alimentelor fierte şi fripte, căreia îi aparţine cititorul sau ascultătorul poate fi zdruncinată din normalitatea ei de *lucruri* ce vin dintr-un spaţiu şi timp nu prea îndepărtate sau că lumea barbară se află atât de aproape de el. De altfel, ca să întărească efectul, editorul adnotează titlul cu un enunţ lămuritor: *"După anul 1456 de la naşterea lui Christos, Dracula a săvârşit multe lucruri stranii, înspăimântătoare şi barbare."* La ce te poţi aştepta de la un astfel de om pentru care hrana nu reprezintă un izvor de solidaritate, de comuniune, ci de separaţie? La ce te poţi aştepta de la un astfel de om care deturnează sensurile divine ale ceremonialelor legate de hrană, dându-le semnificaţii sălbatice, înspăimântătoare?

Didascalia textului se împlineşte, credem noi, tocmai prin evidenţierea acestei inversări a sensurilor ritualului alimentaţiei, prin *satanizarea* acesteia. Impresia ne este întărită de numărul destul de mare de anecdote care cuprind conotaţii alimentare; din 35, 11 cuprind referiri la hrană (VIII, XII, XV, XVII-XIX, XXV-XXVI, XXIX-XXX, XXXIII).

Prima dintre acestea (VIII) surprinde anormalul ceremonialului: *"...porunci tragerea în ţeapă lângă capelă sub munte a femeilor şi bărbaţilor, tinerilor şi bătrânilor şi s-a aşezat la mijloc printre ei şi a luat cu bucurie masa de dimineaţă"* (Stăvăruş 1993:125). Este un ceremonial care inversează polii

www.sufletoltenesc.ro

sacralităţii mesei. Gestul domnitorului este unul sărbătoresc, în apropierea bisericii, într-o stare sufletească de împlinire. În locul rugăciunii de dimineaţă, el ridică ţepe într-un loc sacru şi într-un timp al zilei, naşterea soarelui, care, în mentalitatea populară, nu trebuie spurcat prin nici un gest, mai ales că astrul este numit *ochiul lui Dumnezeu*, iar naşterea lui este legată de naşterea lui Hristos, în cadrul aceleiaşi tradiţii populare pe care o consemnează Elena Niculiţă-Voronca: *"Soarele zice că era demult pe lume. Tocmai atunci când s-a născut Hristos, a început soarele a încălzi..."* (Niculiţă-Voronca 1998:263).

S-ar zice că asistăm, mai curând, la un ritual de sacrificare decât la o scenă de pedepsire, în care sensurile tradiţiei sunt total bulversate. De o spectacularitate aparte, pe care, probabil, a mizat şi voievodul, tragerea în ţeapă, prin vectorializarea verticală a scenei, are, mai curând, aspectul unui sacrificiu solar.

Aceeaşi încălcare a normelor poate fi întâlnită şi în anecdota a XIX-a: *"El i-a poftit la masă pe toţi boierii şi curtenii din ţara sa. După ce ospăţul s-a terminat, el ridică pe cel mai vârstnic şi-l întrebă de câţi voievozi îşi aduce aminte să fi fost domni în ţară. [...] Aşadar, nici unul dintre ei nu ştiu. [...] Atunci puse să-i tragă în ţeapă pe toţi. Aceştia au fost 500"*(Stăvăruş 1993:128).

Efectul înspăimântător este oferit, într-o primă fază, de această cifră imensă a pedepsiţilor şi, apoi, de nerespectarea legii ospitalităţii. Sensurile acestei parabole sunt, însă, mult mai adânci, depăşind stereotipa sălbăticie a tiranului voievod.

Anecdota, poate, mai mult decât oricare alta, este construită pe baza unui cod nobiliar, monarhic. Invitaţia la ospăţ este cea care impune acest cod şi, venind din partea voievodului, ea are semnificaţii aparte. Un ospăţ presupune efortul cultural de a trece peste diferenţe, de a-l accepta pe celălalt, de a-l înţelege şi de a crea o solidaritate, de a transforma duşmanul în prieten.

Fără îndoială, aici se stabileşte o solidaritate socială între cel care invită şi cei invitaţi, dar, prin amploarea ospăţului, se evidenţiază indirect şi un clar raport între vasali şi stăpân. Nerespectarea acestor evidenţe de către boieri pare a fi morala acestei parabole vii care se termină atât de tragic pentru actorii care participă la înscenarea ei.

Deşi comportamentul voievodului pare, la prima vedere, exagerat; pedepsirea tuturor boierilor integrându-se în seria de fapte aberant de crude ale lui Ţepeş, nu acesta este, în cazul de faţă, vinovatul, ci boierii. Ei nu sunt capabili să respecte regulile jocului, fie din prea mult orgoliu (nu acordă importanţa cuvenită celor care-i conduc de drept, neştiindu-le nici măcar numărul) , fie din alte interese personale. Voievodul nu dă o masă ci o lecţie, acuzându-i pe boieri că nu-şi respectă misiunea socială a rangului lor, că acea solidaritate de castă dintre el şi ei nu se realizează pentru că boierii nu conştientizează o realitate esenţială; la ospăţul care este guvernarea, voievodul este cel care invită.

www.sufletoltenesc.ro

Dincolo de aceste înţelesuri pe care autorii n-au avut nici o intenţie de a le scoate în evidenţă, rămâne impresia că, dintre toate anecdotele, aceasta are efectul cel mai scăzut, tocmai datorită ambiguităţii sensurilor ei, a mesajului foarte puternic ce vine din subtext.

Nu acelaşi fenomen se întâmplă în cazul celorlalte povestiri selectate de noi, care pot fi grupate, în raport de mesaj, în naraţiuni despre canibalism şi naraţiuni ca antiparabole hristice. Atât prin frecvenţa, cât şi prin conţinutul mesajului, cele două grupe de anecdote susţin ideea de *satanizare a ceremonialului alimentar.*

Se pare că cele mai violente atacuri asupra imaginii voievodului urmăresc acreditarea ideii de canibalism: *"Într-o zi porunci să fie tăiaţi mai mulţi boieri şi porunci să se gătească din carnea lor mâncăruri. După care invită prietenii lor şi îi puse să guste din aceste preparate şi le zise: <<Voi acum mâncaţi trupurile prietenilor voştri>>..."*(Stăvăruş 1993:129).

Prin intermediul acestei idei, imaginea voievodului român este relaţionată cu acea umanitate neagră, terifiantă, satanizată, umanitate refuzată cu hotărâre şi dezgust de către o Europă care nu concepe să pună în discuţie superioritatea ei ca civilizaţie. Intoleranţa ridicată la nivel de principiu susţinător al superiorităţii rasiale permite, însă, proliferarea mitului şi a legendei. Jean Poirier consideră că un astfel de tip de gândire, cum este cea europeană medievală, nu are cum să se deschidă, chiar şi umanismului ecumenic, şi că, într-o astfel de conjunctură, supapa menită să evacueze tensiunile este formată aproape firesc de către mit sau legendă: *"La pensée médievale, caracterisée par le dedain de l'experience, le fétichisme de l'argument de l'autorité et des positions religieuses intolerantes, ne pouvait guere s'ouvrir à l'humanisme oecumenique"* (Poirier 1984:9).

Aceasta este calea prin care se insinuează imaginea deformată, ulcerată a principelui român, imagine a sălbaticului, o imagine ce fuge constant de adevărul istoric spre miraculosul terifiant, dintr-o logică pe care A. Jolles o explică astfel: *"De îndată ce povestea dobândeşte trăsături istorice [...] îşi pierde o parte din forţă. Localizarea istorică şi datarea istorică o apropie de realitatea imorală şi distrug puterea mirabilului natural şi necesar"*(Jolles 1972:193).

Întregul comportament al voievodului contrazice ideea despre om *ad imaginem Dei*, iar anecdota XVII susţine într-un mod subtil această contrazicere. Anecdota prezintă bizara istorie a unui preot ce cade victimă nerespectării propriilor predici. Diferenţa dintre esenţă şi aparenţă este aspru corectată de voievod, care-l trage în ţeapă pe preot pentru că a îndrăznit să mănânce din pâinea lui după ce predicase *"să se dea înapoi bunurile luate pe nedrept"*. În spatele gestului se ascunde, însă, ipostaza. Voievodul neagă, practic, prin ceea ce face şi spune modelul hristic al ruperii pâinii pentru hrănirea mulţimii.

De asemenea, gestul lui Hristos, care creează comuniunea întru miracol, este negat de Ţepeş care încalcă legile ospitalităţii, se de-solidarizează de

www.sufletoltenesc.ro

celălalt care, cel puțin formal, era un om *ad imaginem Dei*. În felul acesta, el se în-străinează, devine duşmanul, respinsul. Este un mecanism simplu, pe care autorii anecdotelor l-au pus în mişcare printr-o retorică meşteşugită şi prin specularea unui fel propriu de a gândi lumea al europeanului medieval.

În acest sens, o altă ipostază negativă a comportamentului lui Țepeş este construită preluând poate cea mai venerată imagine a medievalității, Fecioara cu Pruncul: *"...A pus să fie traşi împreună în țeapă mamele cu pruncii sugând la sân până ce pruncii mureau zbătându-se la sânul mamelor"* (Stăvăruş 1993:126). Efectul este paralizant şi indiscutabil. Dar acest efect şocant al povestirilor nu este dat doar de conținut, ci şi de unele stereotipii stilistice, cum ar fi locuțiunea adverbială "de asemenea" şi adverbul "apoi", având rol de incipituri care prin repetare creează un efect de saturare, de supradimensionare a răului şi de tensionare a narațiunii prin acumularea de fapte oribile.

Un alt procedeu îl întâlnim în predilecția autorilor pentru o comparație alimentară. Ei spun aproape constant *tocați ca varza* despre cei pe care voievodul îi sacrifică în modul său barbar. Această comparație gospodărească este menită să sporească efectul tocmai prin naturalul pe care-l reprezintă, natural care este alăturat anormalului. Contrastul dintre obişnuitul gestului gospodăresc şi neobişnuitul practicii de pedepsire descrisă creează senzația de oribil, de spurcare.

Aceste anecdote ne aduc peste veacuri un Țepeş concret, un respins de către o umanitate nu foarte interesată să cunoască adevărul, dar foarte atrasă de legendă şi care se lasă uşor manipulată.

Spiritualizarea hranei

O altă excepție privind receptarea omului concret medieval se întâlneşte în *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Teodosie*, culegere de sfaturi princiare, valoroasă încercare de filosofie politică şi, totodată, de pragmatică a guvernării, dacă ne gândim că se doreşte stabilirea unor norme de protocol, organizarea unei feudalități entropice. Simpla existență a cărții în cultura română a surprins, a generat polemici, cărții fiindu-i contestat autorul, sau a smuls aprecieri superlative. Noica o numeşte *"întâia mare carte a culturii româneşti"*.

Deşi moştenea un model exemplar, al unei valoroase şi bine reprezentate literaturi parenetice bizantine, cartea nu se înscrie doar într-o serialitate culturală, ci izbucneşte într-o cultură nouă, ca o meditație despre putere într-un moment în care puterea politică pare a crea tradiție dinastică, pare a depăşi acea etapă incipientă a violențelor instauratoare, fapt care înlesneşte şi, în acelaşi timp, solicită meditațiile asupra propriului destin.

Într-un astfel de context, gestul principelui scriitor depăşeşte datoria părintească de a-şi educa descendenții, de a-i pregăti pentru a prelua şi a gestiona cum se cuvine puterea. El este sinonim cu dorința de a pune ordine în lucruri, de a modela kosmosul din haosul înconjurător. Gestul lui mai semnifică

www.sufletoltenesc.ro

şi o evidentă schimbare a modelului, vremea eroului războinic lasă locul înţeleptului, cărturarului; modelul *Alexandriei* piere în faţa celui oferit de *Viaţa lui Varlaam şi Ioasaf*.

Nu cu mult timp înaintea domniei sale, un alt principe român orgolios, Vlad Ţepeş, fusese încercat de aceeaşi tentaţie a ordonării, a kosmosului. Eşecul lui, generat de metodele violente utilizate şi de implicarea într-o luptă de interese care-l depăşeşte, nu a făcut decât să sporească haosul.

Neagoe trăieşte el însuşi haosul vieţii sociale a Munteniei sfârşitului de veac al XV-lea, luptele fratricide, orgoliile nemăsurate ale caselor boiereşti (cu toate că el însuşi beneficiază de astfel de orgolii, Craioveştii impunându-l domn), instabilitatea politică, lipsa de civilizaţie.

Astfel, viaţa lui ne apare azi ca o vizibilă încrâncenare în a crea repere civilizatorii, în a pune ordine. Mănăstirile ridicate de-a lungul ortodoxiei, pentru care îl elogiază Gavriil Protul, sunt imagini ale spaţiului ordonat de divinitate, decupaje sacre în spaţiul haotic, modele transcendente pentru o realitate răvăşită care şi-a pierdut punctele de reper ale marii culturi bizantine ordonatoare.

Din aceeaşi lumină trebuie privită şi cartea, pe care o dedică fiului său, imagine a unei guvernări perfecte, girate de voinţa divină, opusă tuturor acelor guvernări şi guvernatori neaveniţi, „giraţi" doar de pofte şi orgolii nesăbuite.

Cartea impune un mare cod nobiliar, codul puterii, atomizat într-o multitudine de coduri particulare, menite să acopere şi să regleze întreaga dinamică socială şi, mai ales, să acopere un gol cutumiar, care încă dădea puterii politice un aspect sălbatic în pofida mult clamatei descendenţe bizantine. Existenţa acestor coduri, ca şi dorinţa de a contracara lipsa normelor vorbesc de la sine despre lipsa de valoare a omului acelor vremuri.

Alături de un cod diplomatic (cum să primeşti soli), de altul militar (cum să porţi războaie), administrativ (cum să împarţi dregătorii), se numără şi un cod nobiliar al mesei*; Cum să cade domnilor să şază la masă şi cum vor mânca şi vor bea*, în capitolul al VII-lea al lucrării (*Învăţăturile* 1996:271).

Deşi manuscrisul nu este complet, codul acesta poate fi reconstituit destul de uşor. Din primele cuvinte (păstrate!) se face apologia valorii umane:

...ca nu cumva să aşezi pe lângă tine oameni fără minte şi desfrânaţi. Că zice prorocul: <<Cu cei aleşi, ales vei fi şi cu cel îndărătnic te vei îndărătnici>>. De aceea şi eu, fiul meu, după cuvântul proorocului, îţi mărturisesc: dacă vei fi cu cei aleşi, în fiecare zi şi ceas, te vei folosi de sfatul cel bun şi de învăţăturile cele bune, iar dacă vei fi cu cei fără minte şi desfrânaţi şi tu vei fi împreună cu dânşii fără minte şi desfrânat (*Învăţăturile* 1996:271).

De fapt, secvenţa aceasta are rolul de a sublinia rangul şi situaţia socială prin opoziţia *cei aleşi / cei fără minte*, omul educat / primitivul stăpânit de pofte. Sistemul de norme al voievodului este, după cum se vede, moral şi elitist. Urmăreşte să creeze o configuraţie socială piramidală, în vârful căreia se află

www.sufletoltenesc.ro

voievodul, perfect şi ascultat, iar la bază toţi cei fără minte şi imorali, deci, cei fără valoare. Între cele două poziţii extreme se interpune modelul *ad imaginem Dei*.

Codului alimentar nu-i lipseşte fastul, ceremonialul: *" Şi iarăşi se cuvine să aibă la masa sa diferite tobe şi gusle şi surle de veselie"* (*Învăţăturile* 1996:271). Aceleaşi principii constitutive le regăsim şi la Chrètien de Troyes, în deja citatul roman *Erèc et Enide* şi la Chauser şi la Boccaccio. La Neagoe, ele stipulează diferenţa dintre voievod şi oaspeţi, diferenţă ce rezidă în dorinţa de desăvârşire a voievodului. Nonparticiparea acestuia sau disimularea, la nevinovatele jocuri de curte ţin de datorie, mai ales de conştiinţa datoriei, de importanţa stabilirii unui model exemplar al cârmuitorului care trebuie să fie mereu cu mintea trează şi *întreg*.

Ospitalitatea ţine şi ea tot de datorie şi de împlinirea acesteia. Numai că ideea de solidaritate este oarecum complicată de voievod. Solidaritatea văzută ca finalitate a ospitalităţii este înecată în ceremonial. Putem vorbi de o solidaritate aparentă, o relaţie formală ce se stabileşte din datorie, între prinţ şi supuşi: *"...Se cuvine să cânţi toate cântările şi să joci toate jocurile, căci aşa se cuvine domnului să-şi veselească oştenii; tu însă nu trebuie să ai mintea ta după acele cântări, dacă vrei să fii întreg. Dar cântecele să răsune în faţa ta şi voia ostaşilor tăi încă să o împlineşti "*(*Învăţăturile*1996:271). Dar, cea mai importantă, este solidaritatea reală ce se stabileşte între voievod şi cel care l-a uns, Dumnezeu: *"Tu însă străduieşte-te să împlineşti voia Domnului tău, care te-a uns"* (*Învăţăturile* 1996:271). O astfel de solidaritate îl împinge la critica exceselor şi, în special, a beţiei. Viciile nu-şi găsesc locul în modelul principelui, ele aparţin lumii fără valoare, pe care Neagoe o scoate şi în afara regnului uman, nu doar în afara modelului: *"...ci se numeşte şi ca o vită."*

În această avalanşă de sfaturi se strecoară un paragraf care ni se pare relevant pentru însemnătatea ontologică şi simbolică a ospăţului: *"Şi fiecăruia după cum va fi legea, aşa fă-i, pentru că, dacă judeci la masă, nu este lege să judeci, nici să împarţi daruri. Ci masa îşi are rânduiala ei, pentru veselie, să se veselească toate slugile tale de la tine"* (*Învăţăturile* 1996:277).

Timpul mesei nu este un timp oarecare ("ci masa îşi are rânduiala ei") pare a spune autorul. Ospăţul ne apare ca o transcendere a cotidianului, ca o ieşire din timpul profan, ieşire potenţată de valoarea raportului stăpân / vasali, care trebuie să depăşească obişnuitul raport ceremonial şi să capete nuanţe religioase. El exclude limitele profane ale existenţei sociale medievale, pedeapsa respectiv răsplata, şi instaurează o stare de veselie, de gratuitate, de bucurie a comuniunii, a împărtăşirii unor valori comune de către prinţ şi supuşi ("să se veselească toate slugile tale *de la tine*." -s.n N.P-). Modelul este unul evident christic.

Autorul continua şi mai elocvent, insistând asupra organizării mesei, a respectării rangurilor, a stabilirii unei ierarhii, a conturării unei ordini, ce se vrea imuabilă: *"De asemenea, când şezi la masă şi vrei să aşezi şi pe boierii tăi cei mari, pe cei dintâi şi pe cei de-al doilea şi pe cei de-al treilea, şi cu ei pe cei*

www.sufletoltenesc.ro

mai de jos, iar tu de-atunci păstrează-le locul, ca la a doua aşezare tu să nu le strici rândul" (*Învăţăturile* 1996:271).

Stabilirea ordinii înseamnă stabilirea valorii pentru fiecare mesean, pentru fiecare curtean, pentru fiecare om. Normele prinţului urmăresc mai mult decât crearea unui cadru ceremonial, protocolar; ele încearcă să încarce cu valoare fiecare individ al principatului său, căci valoarea pentru voievod înseamnă respectarea sensibilităţii, orgoliului, dorinţelor fiecăruia, după rang şi valoare, omenescului în cea mai clară concreteţe a acestuia. Valoare înseamnă, însă şi reciproca: puterea, hotărârea, capacitatea celui mai neînsemnat individ de a accepta ordinea impusă de prinţ şi de a se supune ei necondiţionat. Apologia acestei idei duce la apariţia uneia dintre cele mai expresive formule ale întregii cărţi:

Căci dacă vei aşeza pe sluga ta la masă la un loc, iar a doua zi îl vei aşeza mai jos, într-acel ceas se va întrista inima lui , pentru că el trăgea nădejde ca din acel loc să capete alt loc mai sus, iar tu, pentru altul care ţi-este mai drag, îl muţi mai jos, iar inima lui se va întrista si se va sfărâma, căci inima omenească este ca şi sticla, dacă se sfărâmă sticla, nimeni nu mai poate s-o dreagă (*Învăţăturile* 1996:279).

Nu întâmplător, Dan Zamfirescu vorbea despre anti-machiavelismul concepţiei politice a prinţului muntean, punând în centrul acesteia noţiunea de omenie:

...dacă îl descoperim tot atât de expert ca şi Machiavelli în a identifica resorturile care pot fi folosite în manipularea lui de către cel stăpân pe tehnica adecvată, în schimb, se deosebeşte radical de omologul lui din Apus prin infinta delicateţe şi iubire pentru această fiinţă umană (Zamfirescu 1996:XV).

Sensurile acestei ordonări depăşesc, după cum se vede, codul nobiliar. Ele sunt valabile pentru întreaga societate: *"...dacă aşezi gloata la masă şi dacă vor veni unii dintre cei mai iubiţi ai tăi în slujbă, să nu cumva să muţi pe altul de la masă mai jos şi să-l pui pe el mai sus, ci cei care sunt la masa ta cu tine să se îndulcească pe lângă tine, aşa cum i-ai aşezat"* (*Învăţăturile* 1996:279).

Concluzia este surprinzătoare pentru mentalitatea medievală, lipsa de valoare, conform acestui cod, nu este data de excludere, de marginalizare, de absenţa sau nefuncţionarea codurilor, ci de lipsa de calitate a individului, de incapacitatea sa de a se stăpâni, de a respecta echilibrul şi, deci, de a stabili acel dialog cu puterea, de a răspunde grijii acesteia cu atitudinea cea mai potrivită poziţiei pe care o ocupă în ierarhia socială, cu alte cuvinte, de pericolul de a deveni *vită*. O astfel de atitudine este reglată, fără îndoială, de capacitatea principelui, profund creştină, întărită de o morală foarte strictă şi profund umanistă, dar, pe de altă parte, şi de realitatea socială căreia îi este adresată.

www.sufletoltenesc.ro

Omul vremii era fără valoare pentru că însăşi viaţa lui nu avea nici o valoare; omul îşi pierdea viaţa brutal, arbitrar şi uşor, sau, cum spunea Neagoe, era *"înjunghiat ca noatenii şi ca mieii"*.

Voievodul consideră că o astfel de stare de fapte poate fi modificată printr-o nouă ordine a relaţiilor interumane, care are drept model ordinea divină dintre păstorul de suflete şi turma sa. Modelul hristic este întărit de uluitoarea relaţie de supunere şi umilinţă pe care principele însuşi o stabileşte cu divinitatea şi, mai ales, de statutul imuabil al relaţiilor sociale instaurate de noul cod. Neagoe înlocuieşte manipularea violentă cu una paşnică, subtilă, dulce: *"Aşa şi tu, fiul meu, dacă vei folosi slugile tale cu cuvinte dulci, întotdeuna vei dobândi mare folos "* (*Învăţăturile* 1996:271).

Dorinţa lui de a da omului valoare se spulberă ca praful drumului în bătaia vântului unor vremuri ce nu lasă omul să le domine. Minunată iluzie, ca orice formulă ideală, codul guvernamental propus de Neagoe nu poate face nimic împotriva violenţei, sabiei şi intereselor celor mari şi puternici care lasă viaţa celor de la Dunărea de jos la fel de lipsită de valoare.

Valoare simbolică / valoare concretă

Autorul *Învăţăturilor...* descrie *"cum să şază la masă şi cum vor mânca şi cum vor bea"*, o descriere cu valoare simbolică, dar să vedem ce vor mânca şi ce vor bea aceiaşi domni sau din ce se alcătuia un astfel de ospăţ în secolul al XVI-lea. Gheorghe Mihăilă consideră că Neagoe îşi scrie cartea pe la sfârşitul domniei şi respectiv al vieţii, deci la 1521. Informaţia noastră, lista banilor cheltuiţi pentru hrana soliei moldovene în Polonia, condusă de Mihai, postelnic al domnitorului Bogdan Lăpuşneanu aparţine practic aceluiaşi secol, 1569. Aproape o jumătate de secol şi un alt context social fac, pe bună dreptate, ca informaţia să nu fie foarte relevantă, cu toate că schimbări esenţiale în aspectul alimentaţiei nu pot interveni în perioade atât de scurte de timp. Ea ne dă totuşi posibilitatea să gândim acel om concret, care mănâncă, plăteşte pentru ce a comandat şi capătă valoare prin gesturile sale.

Deşi în arhivele poloneze, de unde Ilie Corfus a adunat într-un volum (Corfus 1979) un număr impresionant de documente, în special corespondenţă, referitoare la Ţările Române în secolul al XVI-lea, se mai află astfel de *note de plată*, aceasta este singura care include şi ce au consumat oaspeţii nu doar sumele cheltuite de polonezi sau unguri pentru întreţinerea soliilor româneşti. Cifrele şi alimentele amintite aici sugerează mai mult decât un document istoric:

Anul 1569. Postelnicul domnului Moldovei. Anul Domnului1569. Listă de bani cheltuiţi pentru hrana solului român, Mihail. Mai întâi, când a sosit la Lublin, în ziua de 6 februarie şi a stat până la 18 februarie, a avut cu el 34 de persoane, cai a avut cu el 46.

www.sufletoltenesc.ro

Mai întâi la bucătărie au mers în tot acest timp 7 sferturi de carne de vită, fiecare sfert câte un florin, în total 7 florini. Pe 14 gâşte, fiecare gâscă câte 4 groşi, în total 1 florin şi 26 de groşi. Pe găini, la fiecare câte 5 găini, fiecare găină câte 3 groşi, în total 3 florini şi 15 groşi. Pe 5 sferturi de carne de viţel 2 florini şi 10 groşi. Pe cârnaţi 22 de groşi. Pe varză 2 florini şi 7 groşi. Pe pâine 4 florini şi 20 de groşi. Pe crupe 1 florin şi 11 groşi. Pe sare 24 de groşi. Pe ceapă 1 florin şi 10 groşi. Pe napi 20 de groşi. Pe oţet 1 florin şi 14 groşi. Pe lemne 3 florini şi 24 de groşi. Pe ulei 14 groşi. Pe mirodenii 1 florin şi 20 de groşi. Total 31 florini şi 17 groşi. Pivniţa. Pe vin 7 florini şi 14 groşi. Pe hidromel 4 florini şi 1 gros. Pe bere 8 florini şi 10 groşi. Grajdul. Coreţe de ovăz au mers tot acest timp 113 coreţe. Pe fiecare zi au câte 11 coreţe, fiecare coreţ câte 9 groşi, în total 33 de florini. Pe fân, 21 de care, fiecare car câte 15 groşi, în total 10 florini. Pe paie 4 florini. Suma totală pentru grajd a fost de 52 de florini şi 3 groşi. Tălmaciul 4 florini.

Solia stă la Lublin 12 zile, între 6 februarie şi 18 februarie. Este o solie numeroasă, 34 de oameni şi 46 de cai, dacă o comparăm cu celelalte despre care actele corpusului ne transmit informaţii: 48 de oameni, 74 de cai în decembrie 1550, 6 persoane, 6 cai tot în decembrie 1550, 12 persoane, 17 cai în noiembrie 1550. Mărimea soliei este direct proporţională cu importanţa misiunii. Deşi nu se specifică scopul vizitei postelnicului Mihai la Lublin, putem bănui că acesta nu este străin de semnarea tratatului cu Polonia, sarcină dificilă având în vedere tensiunea imensă la care ajunseseră relaţiile dintre Moldova şi Polonia la moartea lui Alexandru Lăpuşneanu. De altfel, până când s-a întărit prin jurământ tratatul de pace între cele două ţări (2 octombrie 1459), între Iaşi şi Cracovia a fost un susţinut schimb de solii.

Într-un astfel de context, dimensiunile soliei vorbesc despre seriozitatea pe care solii, şi, mai ales, cel care îi trimite, o arată problemei de negociat.

Dacă analizăm cu atenţie contextul soliilor menţionate în 1550, putem observa că ele au acelaşi ţel, completându-se reciproc, şi anume recuperarea unor tezaure furate de hoţi, ce s-au refugiat apoi între graniţele Poloniei. Problema este de o importanţă majoră şi tragică pentru o Moldovă, care în secolul al XVI-lea sărăceşte substanţial, pierzând tezaure preţioase în urma jafurilor vecinilor.

Revenind la solia noastră, este de aşteptat, conform aceluiaşi schimb de semne ceremoniale, ca şi primirea să fie pe măsura soliei. Într-o Europă în care săracul mănâncă pâine neagră, într-o Moldovă în care, aceeaşi corespondenţă cu Polonia semnalează lungi perioade de foamete ce pricinuiesc frecvente migrări de populaţie rurală şi cereri disperate ale voievozilor (Rareş, Lăpuşneanu) de a cumpăra secară pentru a contracara efectele foametei, lista bucatelor cu care sunt serviţi oaspeţii moldoveni arată două lucruri: a) caracterul urban al hranei şi b) respectul arătat soliei.

Peste tot în Europa, orăşenii sunt în mod evident carnivori *"atât prin necesitate cât şi prin gust"*, pâinea, aliment de bază la sat, nu mai reprezintă,

www.sufletoltenesc.ro

conform surselor folosite de Jacques Rossiaud în studiul său, decât 30% din alimentaţia orăşeanului (Le Goff 1999:153). Ori, cantităţile de carne şi produse din carne consumate de solia moldovenească demonstrează abundenţa, o abundenţă ce nu ţine de risipă (căci, de exemplu, nu untul se foloseşte la gătit, ci uleiul mai ieftin), ci de protocol, de respectarea rangului, de acelaşi protocol care face ca un secretar regal să ţină o contabilitate strictă; *Percepta pecuniarum ex tesauro majestatis regiae in provisione nunciorum valachiae* – este vorba de una din soliile din 1550, condusă de popa Avram din Hotin – *per me Martinem Skothnyezky servitorem magnifici domini regni tesaurary* (Corfus 1979:150). De acelaşi protocol care face ca în registrul acestui secretar toată cheltuiala să figureze ca destinată solului român, Mihail, individului semnificativ, reprezentantul ţării vecine, nu alaiului, semnificativ pentru importanţa problemei negociate.

După cum se vede, codurile sunt stricte şi funcţionează perfect şi într-un simplu act de cancelarie, fără nici o îndoială, de uz intern.

În acelaşi studiu citat anterior, Rossiaud ne dă o descriere foarte preţioasă a unei mese din secolul al XV-lea: *"La consumatorii constanţi de carne (**majores**, bogaţii), rasolul şi friptura se succed de două ori pe zi şi sunt însoţite de pateuri şi sosuri, cu atât mai picante,cu cât mirodeniile, scumpe, nu sunt la îndemâna tuturor"* (Rossiaud 1999:154). La fel, şi solia voievodală consumă zilnic mâncăruri din carne de vită, găină, viţel, gâscă, porc (cârnaţi), din cele mai frecvente legume: varză, cartofi, ceapă, napi, feluri de mâncare, îngrijit pregătite, dacă pe mirodenii se plăteşte cât pentru cele 14 gâşte, iar diversitatea băuturilor (vin, bere, hidromel) permite să se deducă ceea ce, în mod normal, nu ar trebui să mire, că fiecare fel de mâncare este însoţit de băutura potrivită. Prezenţa peştelui atestă şi respectul pentru mesele de post, cu atât mai mult cu cât peştele nu pare a fi cel mai ieftin dintre alimente, fiind mai scump decât carnea de viţel, decât toate găinile, gâştele gătite şi ceva mai scump decât o vită întreagă. Rămâne indiscutabil că cei 3 florini nu acoperă cantitatea, ci calitatea peştelui consumat, un aliment aproape inexistent pe mesele ţăranilor. Toate acestea vorbesc indirect şi despre calitatea hanului, a bucătăriei lui şi a bucătarului. De altfel, o astfel de meserie pare a fi destul de valoroasă, dacă într-o scrisoare din 1542, Petru Rareş, pe lângă lucruri foarte importante, cum ar fi intervenţia în Transilvania, decizia de a nu da turcilor pământ la frontieră, permisiunea polonezilor dată solilor săi de a trece spre Moscova, cererea de extrădare a boierilor fugari, posibilitatea unei alianţe creştine împotriva turcilor, el cere lui Sigismund I al Poloniei repatrierea bucătarilor fugiţi.

Fără îndoială, toate aceste date alcătuiesc un construct semnificativ privind importanţa socială a codului alimentar prin intermediul căruia omul capătă concretete şi valoare în scrierile medievale. Nu trebuie să încheiem analiza acestei istorice liste de cheltuieli fără să amintim alte câteva elemente relevante. În primul rând, comparând cheltuielile făcute cu întreţinerea acestor solii, ne putem da seama că, deşi preţul hranei nu oscilează pe parcursul acestui deceniu, rămâne destul de ridicat. Dar, cu tot nivelul înalt al sumei plătite pentru

www.sufletoltenesc.ro

alimente, aceste cheltuieli nu le depăşesc pe cele făcute pentru întreţinerea cailor. Iar cât priveşte valorile vremii, ele pot fi deduse în urma simplei comparări a preţurilor. Serviciile tălmaciului valorează cât pâinea oamenilor şi cât doi viţei tranşaţi sau cât paiele cailor, fix 4 florini.

Această concluzie poate să însemne şi că omul concret valorează mai puţin decât imaginea lui socială, dar şi că întreţinerea acestei aparenţe este mai costisitoare decât întreţinerea fiinţei, a esenţei. Altfel spus, dacă aplicăm o logică nu foarte strictă, dar nici foarte greşită, şi considerăm că valoarea hranei dă valoarea omului, această listă ne spune că un om valorează cât un cal. Gândindu-ne la acele vremuri, vedem că raţionamentul nostru nici nu este atât de deplasat pe cât pare. El ascunde neputinţa omului, care, fără cal, nu se poate deplasa, nu poate lupta, nu-şi poate ara ogorul, nu se poate aşeza într-un rang superior, nu poate comunica, pentru că, neputând învinge spaţiul, timpul îl lasă în urmă faţă de ceilalţi, îl devalorizează.

Codul alimentar şi imaginea omului concret al umanismului românesc

Codul alimentar este foarte sărac în paginile marilor cronici, fapt explicabil prin aceea că autorii, în majoritate mari boieri, sunt interesaţi de istoria majoră şi de învăţămintele ce se pot trage din domniile trecute şi nu de efemerul vieţii robilor. Comportamentul şi concepţiile acestor boieri sunt la fel, dacă nu chiar mai exclusiviste decât cele ale feudalilor occidentali. Fiecare se crede capabil să conducă ţara şi, uneori, face tot posibilul pentru a realiza aceasta; ţese intrigi, face plângeri la Poartă, mituieşte corupţii funcţionari ai sultanului, complotează. De altfel, Grigore Ureche îi destinează domnitorului, în sistemul politic ideal pe care îl explică în *Letopiseţul* său sub forma alegoriei stupului de albine, un rol pur decorativ, uşor de manevrat de marea boierime.

Acest gând al cronicarului chiar se realizează, este adevărat, ceva mai târziu şi în Muntenia, când obscurul boier prahovean, Antonie, devine Antonie-Vodă şi boierii îl umilesc, dându-i vin împuţit sau, când, tot în Muntenia, un alt mare boier, stolnicul Constantin Cantacuzino, are uriaşul orgoliu de a demonstra că poate schimba voievodul ţării după bunul său plac.

Acestor nobili, uneori înspăimântător de bogaţi, instruiţi impecabil pentru vremea şi locul în care trăiesc, beneficiind de relaţii importante în ţările vecine, le este pur şi simplu greu, chiar indecent să creadă că anumiţi oameni pot fi şi altceva decât instrumente folositoare pentru înmulţirea averii lor. Umanismul marilor cronicari nu înseamnă automat şi umanitarism.

De altfel, cronicile secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, specie majoră a umanismului naţional, realizează o secţionare a societăţii cu instrumentele ideologicului, împărţind-o într-o umanitate concretă, relevată de funcţionarea unui cod nobiliar şi într-o umanitate exclusă, ce pulsează slab pe un fundal înceţoşat. De aceea, codul alimentar funcţionează în scrierile acestor mari cărturari şi politicieni exclusiv în ocurenţa codului nobiliar, căci datele oferite se referă la concreteţea ceremonialului şi mai puţin la concreteţea hranei. Omul

www.sufletoltenesc.ro

este, pur şi simplu, înecat în ceremonial. Însăşi reprezentarea vieţii lui este ceremonialul. Atunci când nu poate fi reprezentat de acest sistem de norme, este exclus.

Paradoxal, cele mai frecvente trimiteri la contexte alimentare le întâlnim la Grigore Ureche, mult mai puţin la Miron şi Nicolae Costin, aproape de loc în *Letopiseţele* Cantacuzinilor şi Bălenilor, nesemnificative la Radu Greceanu, puţine, dar interesante, la Radu Popescu, iar Axinte Uricariul dublează informaţiile oferite de Ureche şi Miron Costin. Altfel spus, şi în aceasta constă paradoxul, informaţiile cele mai consistente vizează domniile mai îndepărtate de timpul redactării, dar glorioase, cum ar fi, de exemplu, cea a lui Ştefan cel Mare. Ele ne ajută să refacem contextul ceremonial al ospăţului şi ospeţiei. În schimb, informaţii ale unor contemporani ai faptelor redate în cronici - Radu Popescu, Radu Greceanu - sunt dezamăgitoare în ansamblul lor, chiar dacă, uneori, oferă explicaţii inedite.

Paradoxul poate fi explicat prin intermediul diferenţei dintre tipurile de umanitate surprinse în aceste cronici, căci lumea idealizată a domniei lui Ştefan, aşa cum este redată de Ureche, diferă substanţial de cea din *Istoriile domnilor Ţărîi Româneşti*, care pot primi cu multă uşurinţă supratitlul de istorie a gâlcevii.

Partizanatul politic este o altă cauză care reduce orizontul cronicarului la cel conturat de interesele partidei boiereşti şi anihilează practic orice tendinţă de a oferi modele ideale de guvernare din partea aceluiaşi cronicar ce nu mai osteneşte împroşcând cu blesteme şi învinovăţind partea adversă.

Serenitatea obiectivităţii te ajută să dai fiecărui amănunt atenţia cuvenită şi fiecare amănunt dobândeşte, astfel, valoarea lui. Pe când patosul pamfletului concentrează toată atenţia doar asupra unui amănunt, privându-l de valoare chiar şi pe acela, uneori.

Aşa se întâmplă în cazul lui Grigore Ureche care are inteligenţa de a folosi în reconstituirea domniei lui Ştefan cel Mare amănunte, cum sunt cele referitoare la ospeţe, care, din punct de vedere istoric, nu par a spune nimic, dar care servesc la stabilirea unei concordanţe între imaginea domnitorului şi discursul politic al cronicarului ce încearcă să idealizeze domnia marelui voievod.

Primul sens al ospăţului întâlnit la Ureche este cel de "cinstire a oaspetelui". Ospăţul echivalează în acest context social cu un dar pe care gazda îl face oaspetelui ca semn de preţuire şi bucurie a revederii. De două ori în acelaşi capitol, *Cându au pribegit Petru-Vodă de multe nevoi în Ţara Ungurească*, întâlnim această semnificaţie pentru a nu fi doar o simplă coincidenţă. De altfel, capitolul respectiv este unul dintre cele mai tensionate, dintre cele mai apropiate de literar ale cronicii. Aventura nefericitului voievod se termină însă cu bine, ajutat fiind de prieteni. De aceea, credem că prezenţa ospăţului în acest capitol ţine mai curând de căutarea efectului, de codul literar şi mai puţin de cel nobiliar. Putem spune că ne situăm în acest prim exemplu la limita codului nobiliar cu obişnuitul, cu umanitatea normală şi aceasta cu atât

www.sufletoltenesc.ro

mai mult cu cât Rareş este privit la fel şi de pescari şi de soţia prietenului ungur şi de alt "boierin unguresc":*"...şi au mersu pre locuri fără drum, până au sosit la casa altui boierin unguresc ce şi acela era priieten lui Pătru-Vodă, carile dacă l-au văzut, cu dragoste l-au priimitu şi l-au ospătatu"* (Ureche 1990:78).

Codul nobiliar al mesei nu poate fi, însă, eludat. Gestul de a-l ospăta pe voievod este generat în cele două cazuri de clare diferenţe de atitudine, de mentalităţi diferite. În cazul pescarilor, ospăţul este, practic, plătit de voievod; reacţia oamenilor la vederea pieselor de aur le trezeşte brusc ospitalitatea, cu toate că nici primirea nu fusese duşmănoasă: *"Iară el le-au dat lor 70 de galbeni şi dacă au văzut ei galbenii, cu bucurie l-au priimitu şi l-au dus la ortacul lor, de l-au ospătat cu pâine şi cu peşte friptu, ospăţu pescărescu, de ce au avut şi ei"* (Ureche 1990:77).

Codul nobiliar nu există aici. Situaţia extremă în care se află voievodul impune, mai curând, un cod al aventurii miraculoase şi, dacă ne gândim la felul în care cronicarul voievodului, Macarie, descrie aceeaşi scenă, cu mai bine de un secol înainte, cu structuri narative impresionante împrumutate de la cronicarul bizantin Manasses, în care voia divină îşi arată semnele pentru a-l călăuzi pe împăratul fugar, finalitatea este evidentă şi se cantonează în aria spectacularului şi a susţinerii divine:

Şi intrându în munte, într-adâncu, fără drum, fără povaţă, au dat la strâmtori ca acelea de nu era nici de cal, nici de pedestru, ci i-au căutat de a lăsa calul. Şi aşa 6 zile învăluindu-se prin munte, flămându şi truditu, au nemerit la un râu ce cura spre săcui. Şi mergându pre pârâu în jos, au dat priste nişte pescari, carii dacă i-au luat sama, cu dragoste l-au priimit(Ureche 1990:70).

Voievodul scapă miraculos, am putea spune, din această coborâre în infern şi întâlnirea cu pescarii simbolizează practic revenirea la viaţă, recăpătarea speranţelor, iar ospăţul, pe care Rareş îl plăteşte, poate fi văzut, în plan simbolic, evident, şi ca un ceremonial al reacomodării cu socialul. Privit mai atent, fragmentul ne dezvăluie o opoziţie grăitoare, în sensul celor afirmate anterior. Trecerea aceasta de la o lume la alta, sălbăticie *vs* civilizaţie, este marcată sau dublată şi de o schimbare psihică, teamă *vs* încredere: *"Iară Pătru înfricoşându-se de dânşii, s-au speriiatu"* vs *"...s-au jurat înaintea lui, cumu-i vor fi cu direptate şi nimica să nu să teamă"* (Ureche 1990:77).

Jurământul pescarilor echivalează cu o regăsire a normelor sociale şi cu o bună funcţionare a codurilor. Succesiunea scenelor pare a întări această afirmaţie. Rareş este resocializat prin cinstirea de către prieteni, prin recâştigarea slujitorilor: *"Şi un voinic oarecarele, ce fusese aprod la Pătru vodă[...]dacă i-au văzut, îndată au cunoscut pre domnu său, Pătru-vodă, şi au căzut de i-au sărutat picioarele"* (Ureche 1990:78), prin recâştigarea familiei,

www.sufletoltenesc.ro

prin recâştigarea cetăţii sale, Ciceul, după ce, la începutul capitolului, renunţă rând pe rând la toate acestea, intrând în sălbăticie.

Fragmentul dezvoltă într-un mod evident morala sa creştină despre puterea voinţei divine, dar este sugestiv şi în ceea ce priveşte manipularea codurilor. Voievodul trece foarte repede de la nobil la sălbatic şi invers, de la puternic la vulnerabil şi, din nou, la puternic.

Trecerile spre noua stare sunt marcate de prezenţa ospăţului dat în cinstea sa. Se vede cum ospăţul reimpune codul nobiliar şi implicit schimbarea de stare socială, trecerea de la echivocul travestiului în pescar la concretul imaginii voievodale:

Şi dacă au înserat, l-au îmbrăcat cu haine proaste de-a lor şi cu comănac în cap şi decii l-au scos la Ardeal[...]. Decii pescarii l-au dus la casa unui boierin ungurescu, carile au fostu avându priieteşug mare cu Pătru-vodă, ci pre domn nu l-au aflat acasă, numai pre jupâneasa lui şi pre taină i-au spus ei de Pătru-Vodă. Înţelegându de Pătru-Vodă, cu dragoste l-au priimit la casa sa şi i-au facut ospăţu (Ureche 1990:78).

Finalul acestui capitol de cronică ne demonstrează clar că Ureche nu este interesat în nici un fel de instaurarea unui topos al aventurii, deşi aspectul narativ mai pronunţat decât în alte părţi ar putea susţine coagularea unui astfel de topos, ci de sublinierea fragilităţii vieţii. Consecvent principiului enunţat în chiar primele rânduri ale *Predosloviei*, cum că istoria are un rol educativ, cronicarul devine moralist, transformând fragmentul într-o fabulă a cărei morală este evidentă; nebănuite sunt căile prin care puterea divină lucrează asupra faptelor oamenilor:

Acolo multă plângere şi tânguire era de doamnă-sa Elena şi de fii săi, de Iliaşu şi de Ştefan ori de fiică-sa Roxanda şi de alţi căsaşi, pentru multă scârbă şi nevoie ce le venise asupră, ştiindu din câtă mărire au căzdut la atâta pedeapsă. Decii Pătru Vodă au intrat în biserică de s-au închinat, mulţămindu lui Dumnezeu că l-au izbăvitu din mânurile vrăjmaşilor săi (Ureche 1990:78).

Destinul oamenilor este exclusiv o afacere divină şi se cuvine ca în tot timpul omul să mulţumească lui Dumnezeu. Această morală apare cu consecvenţă în paginile dedicate domniei lui Ştefan cel Mare. Mai mult chiar, într-un astfel de context, codul nobiliar al mesei, ospăţul feudal este încărcat cu certe valenţe manipulatorii. El urmăreşte conştientizarea raporturilor feudale stăpân/vasal, dar şi legitimarea poziţiei stăpânului prin invocarea voinţei divine.

Nevoia de legitimare este, de altfel, o constantă a domniei lui Ştefan cel Mare, căci voievodul subordonează puterea feudală puterii divine, explicând orice faptă, politică sau militară, cu ajutorul voinţei lui Dumnezeu. Pe de altă parte, acest tip de legitimare este o constantă şi a atitudinii cronicarului faţă de cele relatate. Domnia lui Ştefan este văzută ca o domnie model, concluzie

www.sufletoltenesc.ro

paradoxală dacă ne gândim că Ureche, reprezentant al noii mari boierimi moldoveneşti, nu este adeptul domniei ereditare şi absolutiste al cărei simbol perfect este Ştefan. Ca să explice inconsecvenţa dintre ceea ce scrie şi ceea ce crede, Ureche apelează la această formulă a legitimării divine a unor personalităţi excepţionale, dedicate propăşirii neamului: *"Aşa noroceşte Dumnezeu pe cei mândri şi falnici, ca să arate lucrurile omeneşti câtu sunt de fragede şi neadevărate, că Dumnezeu nu în mulţi, ce în puţini arată puterea sa, ce întru Dumnezeu să-i fie nădejdea"* (Ureche 1990:41).

O astfel de formulă ar părea, la o primă vedere, că are o valoare concluzivă, deşi este aşezată la începutul capitolului despre domnia lui Ştefan, dacă sensurile ei ideologice nu ar fi subsumate unei scheme retorice care transformă acest capitol într-o fabulă imensă, a cărei morală este pusă la începutul lui şi tot ceea ce urmează nu are decât rolul de a o confirma. Un element important al acestei retorici este codul nobiliar al mesei, care se materializează aici în ospăţ de mulţumire pentru un dar sau ajutor divin: *"Despre aceia au datu cuvântu Ştefan vodă a toata oastea, să se retragă la Hârlău într-aceia zi şi acolo Ştefan vodă au făcut ospăţ mare tuturor boierilor şi tuturor vitejilor săi şi cu daruri scumpe i-au dăruit pre ei. Şi decii I-au slobozit cineşi pre la casa sa, dându-le cuvântu ca toţi să dea laudă lui Dumnezeu, pentru ce că toate puterile sunt la umnezeu"* (Ureche 1990:54).

Este clar că ospăţul depăşeşte aici sensurile unui fapt comun, ale obişnuitului cotidian, intrând într-o ecuaţie subtilă a gesturilor politice şi manipulante. Domnitorul ritualizează momentul, ceea ce conferă ospăţului semnificaţia unei ofrande. Codul social feudal; oferirea de daruri vasalilor pentru lealitatea lor, este complicat din punct de vedere ceremonial cu elemente mentalitare ce amestecă religiosul şi politicul. Un astfel de ritual urmăreşte, în primul rând, crearea unei solidarităţi între vasali şi, apoi, a acestora în jurul domnitorului iar, în al doilea rând, sugerarea unei consubstanţialităţi a puterii domnului şi a puterii divine, în urma căreia puterea domnitorului se întăreşte.

Accentul în acest paragraf nu cade asupra unei mese îmbelşugate sau asupra darurilor scumpe, ci pe gestul de a da, deci de a stabili un raport ritual. În felul acesta se da valoare efemerului, jertfelor, eforturilor militare şi politice, legitimându-le totodată. În sprijinul acestei idei aducem două realităţi textuale extrase, prima chiar din cronica lui Ureche, cealaltă din cronica lui Radu Popescu.

După Ştefan cel Mare, în cronica lui Ureche, voievozii par a nu mai avea nici puterea de a se bucura de victorii şi nici voinţa de a da ospeţe. Vrajba şi dorinţele vane de mărire, orgoliile şi abuzurile puterii se aşează temeinic în locul solidarităţii. Politica nu se mai face subtil, ci brutal, iar domnitorul nu mai este interesat de legitimarea faptelor sale, căci între el şi Dumnezeu stau ameninţător turcii. Forţa şi banul devin cele mai eficiente instrumente de legitimare. Miron Costin defineşte aforistic această realitate atunci când spune că oamenii sunt "supt vremi".

www.sufletoltenesc.ro

Din cei douăzeci şi doi de domnitori pe care îi pomeneşte cronica lui, puțini urmăresc un ideal politic, cei mai mulți respectă voința sultanului pentru a rezista un timp cât mai lung în scaunul domniei. Politica se face la Constantinopol; la Iaşi sau Bucureşti se face doar avere. Atâta timp cât domnia se cumpără şi puterea devine marfă, cât Dumnezeu priveşte cu îngăduință delăsarea moravurilor, iar voievodul reduce idealul la cât mai multe pungi pline cu galbeni, subtilitățile marii politici sunt înlocuite cu brutalitatea unei fiscalități înrobitoare. Ospățul, semn al solidarității şi dorinței de a-l înțelege pe celălalt, nu-şi mai are rostul într-o astfel de lume. Voievodul nu este interesat sa devină un model pentru ceilalți. De cele mai multe ori el este urât, invidiat şi contestat de o clasă boierească ce-şi reduce misiunea istorică la dobândirea domniei sau susținerea unuia sau a altuia dintre pretendenții la scaunul voievodal. Intriga, ce devine principala activitate politică a nobilimii timpului, presupune un alt fel de manipulare şi un alt fel de ritual. Ospățul, în jurul căruia se organiza codul nobiliar al mesei, îşi pierde din semnificațiile rituale, glisând spre ceremonial. Cronicile veacurilor următoare o atestă pe deplin.

Pe de altă parte, hrana, legată de ideea de concretețe a vieții cotidiene, este absentă şi, odată cu ea, şi omul. Acesta, apăsat de vremurile crunte, nu are nici o valoare, trăieşte doar pentru a plăti biruri. Dacă nu am şti că domniile costă sume impresionante pe care domnitorii sau boierii le strâng din biruri şi din munca țăranilor sau a târgoveților, am rămâne cu impresia, citind cronicile acelor vremuri, că țările române nici nu ar fi locuite, că nu există decât curtea feudală la care fierbe permanent cazanul intrigilor şi trădărilor. Atunci când în paginile cronicilor încep să apară date concrete privind hrana şi, implicit, să se contureze un om concret, prețul lui ca şi al hranei este jalnic.

Cealaltă realitate textuală pe care o aminteam anterior este diferită din mai multe puncte de vedere. În primul rând, ea este scrisă la mai bine de o jumătate de veac de epoca în care Ureche îşi redacta cronica. Aparține unei alte istorii decât cea moldovenească şi, am putea spune, unei alte mentalități. Nu mai este produsul obiectivității unui mare boier ce scrie din propria-i conştiință, animat de idealuri generoase, aşa cum a fost Ureche, ci de un boier, Radu Popescu, măcinat de frustrări şi dorințe de răzbunare, ce vede lucrurile de pe pozițiile apartenenței la o partidă boierească, deposedată de bunuri şi putere, cu onoarea întinată de intrigile de curte, boier care, chiar dacă se călugăreşte, nu iartă creştineşte.

Cu toate aceste diferențe, întâlnim, marcată lexical, împietrită în vocabularul românesc al vremii, o mentalitate comună celei din vremea lui Ştefan cel Mare, care are la bază sensurile arhaice ale ospitalității ca dar, ca ofrandă pentru celălalt în vederea de-străinării lui, apropierii, scoaterii lui dintr-o sferă a maleficului şi integrării în comunitate şi, în felul acesta, creării solidarității.

Radu Popescu vorbeşte despre un adevărat conflict între voievozi şi boieri, ce se extinde în ambele țări româneşti şi în care ideea de ospăț este legată de noțiunile *de a da* şi *a primi*:

www.sufletoltenesc.ro

După ce au sosit Şerban vodă la Iaşi, l-au poftit Duca vodă să-l ospăteze, încă după cale, la întoarcere, şi făgăduise Şărban vodă că va merge la ospăţ. Şi s-au gătit Duca vodă dă ospăţ, cum s-au căzut; iar când au fost în zioa aceia s-au rădicat Şărban vodă şi au purces spre ţară şi n-au priimit ospăţul. Pricina aceasta era: că avea nădejde să ia pe pribegi, ori cu voie, ori cu putere, dar Duca vodă nevrând să facă obicei rău ca să-i dea, le-au dat cale de s-au ascunsu. Aceasta auzind Şărban vodă, că nu sunt la Iaşi, ci s-au ascunsu la ţară, n-au priimit nici ospăţul ci au venit în ţară (Popescu 1984:208-209).

Refuzul lui Şerban vodă de a primi ospăţul, ofranda prieteniei, este echivalent, ca sens, cu menţinerea stării de încordare dintre cele două state. Pe de altă parte, el înseamnă, şi textul subliniază aceasta, că voievodul muntean nu a venit cu gânduri prietenoase. Prin refuz, străinul Şerban se defineşte drept duşmanul Şerban, cel care refuză ospitalitatea.

Într-o altă ordine de idei, textul lasă să se înţeleagă un alt aspect legat de ospăţ; ospitalitatea, solidaritatea. Odată creată solidaritatea dintre oaspete şi stăpânul locului, ca în cazul boierilor adăpostiţi, aceasta nu poate fi încălcată. *Obiceiul rău*, pe care îl invocă domnitorul moldovean şi pe care îl menţionează cronicarul muntean, poate însemna atât pericolul apariţiei unui precedent în relaţiile dintre cele două state în ceea ce priveşte extrădarea fugarilor, cât şi încălcarea unor norme ale ospitalităţii.

Fragmentul din cronica lui Radu Popescu conţine în subtext şi un alt înţeles al ospăţului, acela de prilej de împăcare, înţeles despre care, mult mai clar, ne vorbeşte Ureche. În ambele cazuri, ospăţul dezvoltă ideea primară a apropierii străinului: *"Iară sâmbătă se închinară cei din cetate şi intră Ştefan vodă în cetatea Chiliei. Şi acolo, petrecându trei zile veselindu-să, lăudându pre Dumnezeu, îmblânzia oamenii din cetate"* (Ureche 1990:40).

Există cazuri când se poate vorbi despre un adevărat schimb de ospeţe şi Radu Popescu menţionează un astfel de exemplu când Duca vodă şi Antonie vodă Ruset *dăruiesc* unul celuilalt câte un ospăţ. În acest caz nu mai este vorba de ospitalitate, ci de cinstirea celuilalt, recunoaşterea stării lui sociale şi, totodată, încercarea de solidarizare în faţa primejdiei comune; războiul împotriva leşilor. Codul căruia îi aparţine, de data aceasta, semantica ospăţului este, mai curând, cel diplomatic:

După ce veni Duca vodă către al treilea an, primăvara, i-au venit veste să meargă la oaste în Ţara Leşească cu turcii, cu tătarii. Carele mergând la Iaşi, au pus conacul dăspre mănăstirea Galata; acolo au şăzut câtăva vreme. Au chemat Antonie vodă pe Duca vodă dă l-au ospătat în casele domnesti în Iaşi, aşijderea au ospătat Duca vodă pă Antonie vodă la Cetăţuie... (Popescu 1984:200).

Tot la Radu Popescu întâlnim ceea ce s-ar putea numi parodia codului nobiliar al mesei sau ne-cinstirea celuilalt prin intermediul ospăţului; o situaţie

www.sufletoltenesc.ro

total opusă celei anterioare, care poate vorbi despre decăderea normelor ceremoniale, despre cinismul boierilor, despre slăbiciunea domnilor sau despre decăderea moravurilor : *"...că atât îi scurtase toate veniturile, cât nici dă mâncare nu era sătul, şi dă băutură, că-i da cât vrea ei; în zi dă dulce carne cu apă şi cu sare; vin îi da împuţit, ci trimitea cu urcioarele în târgu Antonie vodă şi fie-său, Neagu-vodă, cu bani refenea, dă cumpăra vin dă bea* (Popescu 1984:174).

Am lăsat intenţionat la sfârşitul acestui capitol un astfel de exemplu pentru a sublinia cât de mult decade civilizaţia feudală românească de la Ştefan cel Mare sau Neagoe Basarab la Antonie vodă, dacă tocmai codurile care o susţin se pulverizează sub josnicia unora. Nerespectarea acestor coduri vorbeşte de la sine despre haosul social al Munteniei prebrâncoveneşti, când domnitorul este atât de departe de acea *imaginem Dei* dorită de Neagoe Basarab.

Avem aici imaginea perfectă a unei societăţi nefuncţionale în cadrul căreia însuşi voievodul este de-valorizat şi chiar exclus. Antonie vodă, acest accident al istoriei muntene, ni se pare exemplul perfect al omului medieval fără valoare, o lipsă de valoare ce nu mai este un efect hermeneutic sau constatativ în sensul absenţei din paginile cronicii a omului, ci al excluderii lui în urma acceptării tacite a pulverizării normelor care definesc raportul dintre domnitor şi supuşi. Slăbiciunea de a accepta domnia şi lipsa de putere reală, imposibilitatea de a se impune unei boierimi divizate şi intrigante sunt cauze reale, istorice. Acceptând să-şi părăsească moşia sa prahoveană pentru jilţul domnesc, Antonie consimte practic la devalorizarea lui şi la excluderea lui, căci umilirea atât de cinică a voievodului nu poate avea decât o astfel de urmare, pe care vodă Antonie o resimte din plin şi pe care, spre necinstea ei, clasa boierească o practică cu pasiune şi încântare.

În mai puţin de două sute de ani, nu numai că letopiseţele nu mai înregistrează exemple ale ritualizării ospeţelor în vederea creării solidarităţii dintre voievod şi boierii leali, ca pe vremea lui Ştefan, dar însăşi solidaritatea de castă este sacrificată poftelor de mărire deşartă, iar sensurile primare ale ospăţului înlocuite cu răutatea omenească.

Valoarea omului concret

Scrierile secolului al XVIII-lea ne aduc un aspect inedit al codului alimentar şi al funcţionalităţii sale: prezenţa lui la toate nivelurile societăţii. Pentru prima oară putem vorbi despre un om concret şi prezent în toată complexitatea sa socială, pe care ni-l conturează surse diverse: cronicile, surprinzătoarea monografie a lui Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, corpusurile de legi, cărţile populare. Diversitatea informaţiei transmisă de aceste surse este benefică nu doar din perspectiva proiectării unei imagini a omului medievalităţii târzii româneşti, ci şi din perspectiva concepţiei şi educaţiei şi a intenţiei autorilor acestor scrieri.

www.sufletoltenesc.ro

Neculce, Nicolae Costin, Radu Popescu prezintă de pe poziția boierului indignat fie de decăderea țării, ca Neculce, fie de adversitatea destinului, ca Radu Popescu, viața de zi cu zi. *Pravilniceasca condică* şi *Îndreptarea legii* surprind normele de organizare a societății iar *Floarea darurilor* o societate ideală după chipul Domnului.

Cantemir este singurul care încearcă să ordoneze informația, să se ridice deasupra lucrurilor mărunte, a intereselor meschine, să se distanțeze şi să creeze o imagine a țării şi a oamenilor ei pe care orice străin să o perceapă cât mai clar. Mintea riguroasă a principelui moldav şi educația sa modernă conduc la redactarea unei lucrări ce răspunde perfect comenzii, bogată în informații, sistematică şi utilă, gata să înfrunte veacurile. Tot prințul, încercând să surprindă *năravurile moldovenilor*, face o clasificare interesantă din punct de vedere ocupațional a moldovenilor de rând. O populație sărăcită, trăind permanent cu spaima unei invazii cumplite are foarte puțin de ales: să rămână pe pământul strămoşesc, îndurând cu seninătate teroarea implacabilă a unei istorii pe care n-o pot domina, sau să se înroleze, căutând o libertate amăgitoare şi o leafă pe măsură în haosul războaielor demente ce zguduie regiunea cu o frecvență tragică: *"Locuitorii din Țara de Jos, de multă vreme obişnuiți să trăiască în război cu tătarii, sunt oşteni mai buni[...]Locuitorii din Țara de Sus se pricep mai puțin în ale războiului şi nici nu sunt prea deprinşi cu armele; mai degrabă îşi mănâncă pâinea în sudoarea frunții şi în linişte"* (Cantemir 1976:194-195).

Aşadar, românul secolului al XVIII-lea îşi duce viața ca țăran sau ca ostaş. Negustoria, presupunând stabilitate socială, liniştea necesară acumulării şi bunăstarea obligatorie pentru asigurarea logisticii nu este la îndemâna acestei populații sau nu este atât de mult încât să merite a fi amintită. Când se întâmplă acest lucru, ca în cazul lui Neculce, se face doar pentru a fi subliniată lipsa condițiilor propice negoțului, cum ar fi taxele aberante, decât încurajarea lui: *"Mai făcut-au şi alt obiceiu: de tot boul de negoț, cornărit câte un leu"* (Ureche1990:359). În goana lor după profit imediat, domnitorii fanarioți distrug, prin colectarea unor taxe fiscale atât de mari şi de numeroase, orice posibilitate a omului liber, dar fără cin boieresc, de a face avere. În astfel de condiții, comerțul este lăsat, de obicei, străinilor şi chiar reprezentanților boierilor.

Nici meseriaşii târgurilor nu par a o duce mai bine. Cantemir nu le acordă nici o atenție, dar aceasta nu înseamnă că ei nu există. De la Neculce aflăm că breslele, pe lângă problemele lor interne şi concurențiale, ce se concretizează, conform modei timpului, în certuri şi denunțuri prin care încearcă să dobândească de la voievod dreptatea pe care n-o pot afla singuri *("breslaşi vaslulieni...tot de cei buni de gură şi de pâră")*, mai trebuie să înfrunte şi arbitrariul unei puteri politice care le poate încălca drepturile cu cea mai mare seninătate, scoțându-le uneori la mezat ca pe vite: *"Şi ave şi altă nebunie în breslaşii megieşi[...]Şi s-au pârât pe față înaintea Divanului împărătescu. Breslaşii în gura mare striga* [lui Antioh Cantemir-n.n.]*: Vândutu-ne-i ,*

www.sufletoltenesc.ro

vândutu-ne-i la cochi-vechi ciocoilor, ca pe mascuri şi ca pe oi"(Neculce 1990:359).

Viaţa ţăranilor este un infern. Tot Neculce ne oferă mai multe date privind soarta acestor aproape excluşi ai istoriei, care sunt, câteodată, vânduţi ca o marfă oarecare, dacă nu mai pot plăti multele biruri:

Ce văzând aşe, au scris cărţi pe la stăpânii satelor şi pe la vornicei şi pe la vătămani, să-i scoată pe toţi la rumte [impozit personal a cărui mărime era stabilită de visteria voievodului-n.n.], *c-apoi, pe urmă, aflându-să, or petrece rău capeteli. Iar pe urmă, unde găsâe zlotaşi câte un om fără pecetluit* [impozit-n.n.], *îl pune pe vornicel sau pe vătăman în butuci şi-l triimite la Ieşi. Şi-l purta pe uliţi, căce n-au scos oamenii întâiu la rumtă, să-ş fie luat pecetluit. Şi vădzând că nici cu acie nu-i poate spărie să iasă toţi la rumtă, vândut-au toate ţinuturili la cochi-vechi* [licitaţie, mezat-n.n.] *ciocoilor, ca goştina de oi, pe oamenii cei fără pecetluituri de rumtă de nu pute nici un becisnic pe nicăiuri să nu ie pecetluit* (Neculce 1990:356).

De fapt, cronica lui Neculce îi aminteşte pe ţărani numai pentru a pomeni noile biruri ce se pun pe capul lor, unele atât de aberante şi apăsătoare încât voievodul următor, fie dintr-o evidentă pornire "publicitară", fie chiar din milă, jură în biserică abolirea lor şi îi afuriseşte pe cei care încearcă să modifice noul sistem fiscal. Dar cum domniile se succed cu un ritm ameţitor, afuriseniile sunt repede uitate, odată cu domnitorul milos, dar detronat:

Oamenii se bucura că-i uşoară dajdea şi ieşie la pecetluituri, iar mai pe urmă, după ce i-au scris şi au dat tablele la visterie, au mai ieşit să dea câte cinci lei de pecetluit cui dedesă. Mai adaos-au şi câte doi bani de vadră de vin, să dea câte patru bani ţăranii, dar nu boierii. Făcut-au şi alt obiceiu nou, care nu mai fuses-în ţară, asupra boierimei şi-a mazâlimei ş-a mănăstirilor stingere, de-au dat desetină de stupi şi de mascuri câte doi potronici, ţărăneşte (Neculce 1990:362).

Dacă mai adăugăm războaiele pustiitoare, fie desfăşurate pe teritoriul ţărilor româneşti, care, în astfel de cazuri, trebuie să susţină şi direct, prin zaharea, şi indirect, suportând jafurile lefegiilor, purtarea acestora, fie desfăşurate aiurea de puterile suzerane, când domnitorii vasali iar trebuie să participe militar si economic şi, dacă nu uităm jafurile tătarilor, avem atunci tabloul jalnic al unei ţări ce-şi duce viaţa de azi pe mâine, rugându-se pentru mai multe clipe de pace. Totodată, nu este prea greu să intuim că toate aceste cauze determină o existenţă mizerabilă. Nu întâmplător, ceremonialul vorbeşte, în dese rânduri, de *golirea* ţării, de măsuri extreme şi disperate de repopulare luate de unii voievozi: *"Pe la toate margineli alesesă boieri de cinste, capete, de le dedes-în sama lor ţinuturili, pârcălăbiile şi stărostiile. Şi făcusă multime de cărţi de slobozâi, de la dedesă la mână, de făce sate. Şi s-începusă a să face*

www.sufletoltenesc.ro

multi sate pe margine, şi s-ar hi fostu întemeiat ţara de oameni, numai nu ţinu mult domnia "(Neculce 1990:369).

Astfel de crize demografice vorbesc de la sine despre cât valorează ţăranul în medievalitatea târzie românească. Grija manifestată pentru el de unii voievozi ascunde mai curând interesul de a-şi asigura o populaţie capabilă să-şi plătească birurile sau să apere ţara şi nicidecum vreun exemplu de guvernare înţeleaptă. De fapt, Neculce chiar pomeneşte la un moment dat de lipsa de realism a voievodului, este cazul lui Constantin Duca, în a-şi alege boierii sfătuitori şi în care vede adevărata cauză a decăderii: *"De-r hi avut năroc şi la boieri cu minte şi cu sfat, cum era nărocul la sporul hranei, că era bişug de toate în dzilele lui, aru hi fost lăudat numele lui"*(Neculce 1990:329).

După cum se vede, foarte puţini sunt domnitorii dedicaţi bunăstării ţării şi foarte puţini voievozii ce urmăresc şi altceva decât umplerea rapidă a unui număr cât mai mare de pungi cu aur. Interesele personale, cinismul lor şi, nu în ultimul rând, amatorismul guvernării lor au făcut ca oamenii să creadă în *răul năroc* al ţării, într-o fatalitate definitivă. Ori, când omul este confruntat cu o istorie atât de vitregă şi nu este preocupat să o învingă, să o supună, când, mai mult, consimte să stea sub vremi, cum constată Miron Costin cu tristeţe, lăsându-i pe alţii, mai puternici, să-i facă istoria, nu ne putem aştepta ca el să preţuiască prea mult viaţa celuilalt şi nici chiar pe a sa.

O meditaţie filosofică aşa cum este *Vita mundi* a lui Miron Costin nu întâmplător conţine, dincolo de ideea deşertăciunii puterii şi un vers care proclamă fragilitatea unei istorii plină de griji şi primejdii, pe care cronicarul o compara cu aţa, clamând forţa oarbă a fatalităţii, pătruns de spiritul vorbelor Eclesiastului: "...în cu vreme toate/ Primeneşti şi nimică să stea în veci nu poate/Ceriu faptu de Dumnezeu cu putere mare,/ Minunată zidire, şi el sfârşit are"(*Poezia* 1996:38).

O astfel de istorie smulge acelora care o înregistrează, asa cum este Neculce, exclamaţii disperate, pline de o tristeţe reală despre *vremurile* la care *a ajuns* ţara, când ţăranii se scot la mezat pentru un pumn de bani şi când sate întregi dispar odată cu oamenii.

Dar, mai rea decât viaţa ţăranilor este viaţa robilor ţigani, adevăratul şi supremul exclus al acestei istorii, exemplu perfect de om fără valoare. Statutul ţiganului este clar menţionat în *Pravilniceasca condică* a lui Ipsilanti, la 1780: *"Cele nemişcătoare lucruri ale muerii, asemenea şi cealeşi de sine mişcătoare, adică ţiganii şi vite, să nu să preţuiască..."* (*Pravilniceasca* 1957:92), text de lege unde se vorbeşte despre lipsa de *preţ* a acestuia, despre excluderea lui din rândul oamenilor şi trimiterea lui în staul alături de vite.

Tot acest text de lege conţine un articol ce stabileşte statutul unui alt exclus, al pripăşitului, al străinului atunci când conturează *Drepturile stăpânului*. Nu este vorba de străinul contextuat national, despre alteritatea etnică, despre imaginea străinului asa cum o construieşte Dan Horia Mazilu în *Noi despre ceilalţi. Fals tratat de imagologie*, ci despre o alteritate în etnic, despre străinul care vorbeşte aceeaşi limbă ca noi, o imagine a noastră despre noi înşine.

www.sufletoltenesc.ro

Termenul sub care apare menţionat acesta în pravilă este *nemernic* şi este definit prin opoziţie cu *lăcuitor*. Acestui legat de loc i se opune lingvistic cel care vine de undeva (<sl.> *namerinu* = cel care vine), străinul, de obicei, cel care părăseşte moşia unui boier pentru a se stabili altundeva, nemaisuportând rumânia, *"nemernicul, adică lăcuitorul ce şade pe moşia altuia* (*Pravilniceasca* 1957:84). El nu are drepturi, ci trebuie să şi le câştige prin exemplu, muncind pentru a se împământeni, fără ca aceasta să presupună integrarea, acceptarea lui de către comunitate. Legea precizează, în acest sens: *"Locul ce-l va curăţi nemernicul, adică lăcuitorul, ca să-l semene sau să facă fân sau grădină, nu poate stăpânul moşiei să i-l ia"* (*Pravilniceasca* 1957:86). Cu alte cuvinte, valoarea dată de identitate se poate dobândi, iar legea creează astfel de condiţii, dar efortul făcut de *cel care vine* nu alungă niciodată stigmatul proveniênţei obscure, marginalizării şi marginalităţii.

BIBLIOGRAFIE:

Alves, Ruben.A. 1998. *Cartea cuvintelor bune de mâncat sau bucătăria ca parabolă teologică*, Sibiu, Deisis.
Cantemir, Dimitrie 1976. *Descriptio Moldaviae*, Bucureşti, Editura Minerva.
Constantiniu, Florin 1998. *O istorie sinceră a poporului romän*, Bucuresti, Univers Enciclopedic.
Corfus, Ilie 1979.*Documente privitoare la istoria Romäniei culese din arhivele polone-secolul al XVI-lea*, Bucureşti, Editura Academiei R.S.România.
Învăţăturile 1996.*Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, ediţie facsimilată dupa unicul manuscris păstrat, transcriere, traducere în limba română şi studiu introductiv de prof.univ.dr. G.Mihăilă, cu o prefaţă de Dan Zamfirescu, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor.
Jolles. A 1972.*Formes simples*, Paris.
Le Goff, Jacques 1991. *Imaginarul medieval*, Bucureşti, Minerva.
— (coord.)1999.*Omul medieval*, Iaşi, Polirom.
Neculce, Ion 1990. *Letopiseţul Ţării Moldovei*, Chişinău, Editura Hyperion.
Niculiţă-Voronca, Elena 1998. *Datinile şi credinţele poporului român*, Iaşi, Polirom.
*** *Poezia românească*. *De la începuturi până la 1830*.Antologie, glosar si bibliografie Gabriela Gabor, prefaţa Dan Horia Mazilu, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române.
Poirier, Jean 1984.*Histoire de l'ethnologie*, Paris, Presse Universitaire de France.
Popescu, Radu 1984. *Istoriile domnilor Ţărâi Româneşti*, în *Cronicari munteni*, vol.II, Bucureşti, Editura Minerva.
****Pravilniceasca condică* 1957. Bucureşti, Editura Academiei.

www.sufletoltenesc.ro

Stăvăruş, Ion 1993. *Povestiri medievale despre Vlad-Tepeş-Draculea. Studiu critic şi antologie*, ediția a II- a, Bucureşti, Editura Univers.
Ureche, Grigore 1990. *Letopiseţul Ţării Moldovei*, Chişinău, Editura Hyperion.
Zamfirescu, Dan 1996. *Marea carte a identităţii româneşti în Europa Renaşterii şi în cultura universală* în *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*.

Hôte, festin, hospitalité au Moyen Âge Roumain.
Essai d'anthropologie historique
(Résumé)

*On essaie dans cette étude de démontrer que la nourriture est soumise aux certaines règles codifiées dans un cérémonial qui vise les rapports sociauxs et politiques. Une perspective anthropologique y devient nécessaire, car les banals gestes de manger et boire au niveau d élite réquièrent une signification plus nuancée, par rapport aux modèles culturels de l'époque. L'auteur se penche sur l'étude des réalités spécifiques pour la Valachie et Moldavie des XVIe-XVIIIe siècles, à partir des informations fournies par quelques textes représentatifs, tels que les croniques des boyards de XVIIe-XVIIIe siècles, la littérature parenétique de XVIe siècle (**Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie**) et une liste des frais d' une ambassade de Moldavie en Pologne.*

www.sufletoltenesc.ro

Le corps et la race. L'anthropologie a la recherche d'un fondement scientifique*

MARIUS LAZURCA

En 1863, le docteur James Hunt fonde The Anthropological Society of London, après avoir été, pendant plusieurs années, un des membres les plus importants de la Société Ethnologique. Les raisons de cette rupture étaient très importantes et marquaient un sérieux désaccord sur la question qui divisait la communauté des anthropologues britanniques. L'objet du conflit était les théories sur l'origine de l'homme, ainsi que la compréhension de la diversité physique et culturelle de l'humanité.

L'objectif déclaré du docteur Hunt était d'opposer aux thèses des anthropologues comme James Cowles Prichard ou William Lawrence une interprétation, espérait-il, plus adéquate et plus objective de l'homme. Le grand succès dans les milieux intellectuels anglais de la Société Anthropologique indique un changement important dans le corpus des idées anthropologiques, résultat d'un changement non moins sensible de toute l'épistème de l'époque.

En essence, l'anthropologie de Prichard essaie de répondre à une seule question : est-ce que la diversité de l'humanité permet de supposer une multiplicité de points d'origine, différents selon les types humains distincts que l'histoire ou les expériences actuelles dévoilent ? Au terme d'une analyse longue et minutieuse de la diversité des "êtres organisés", Prichard croit pouvoir conclure que les différentes "races", au-delà de leurs dissemblances physiques, psychologiques, intellectuelles et culturelles, ont une origine commune et font partie de la même famille:

…it may be affirmed that the phenomena of the human mind and the moral and intellectual history of human races afford no proof of diversity of origin in the families of men; that on the contrary, in accordance with an extensive series of analogies above pointed out, we may perhaps say, that the races so nearly allied and even identified in all the principal traits of their psychical character, as are the several races of mankind, must be considered as belonging to one species (Prichard1808:215-216).

La conclusion de Prichard n'est pas à être considérée seulement dans le contexte de son anthropologie, mais doit être placée dans le cadre plus général des débats scientifiques, religieux et politiques du temps. Il n'est pas dépourvu

www.sufletoltenesc.ro

d'importance le fait que les prises de position de l'anthropologue anglais - qui sont loin d'être isolées - précèdent de seulement deux décennies l'émancipation des esclaves (Emancipation Act, 1833). Savoir si le Noir faisait partie de la même espèce que le Blanc et si leurs différences physiques ne se traduisaient pas automatiquement dans des différences intellectuelles et culturelles ne constituaient pas seulement l'objet des controverses scientifiques, mais des points de départ pour des décisions sociales et politiques. Un seul exemple: les conclusions de l'étude présentée par James Hunt devant la Société Anthropologique de Londres en 1863 ne sont pas purement scientifiques, mais d'une étendue beaucoup plus large:

I have stated that one of the results of my inquiry leads me to believe that English institutions are not suited to the Negro race. There seems to be a maximum testimony to show that the liberated and the Creoles in our colonies are a perfectly worthless set. They accept all the vices of our civilisation with none of its duties (Hunt 1865:58).

Du point de vue de l'histoire de l'anthropologie, il est intéressant de suivre, même rapidement, l'articulation du discours de Hunt. En ce qui nous concerne, l'intérêt particulier que nous accordons à ce texte est fondé, comme dans le cas des textes précédemment discutés[1], sur la fonction accordée à la corporalité. Pour nous, il est évident que "l'anthropologie raciale" développée à partir de la deuxième partie du XIXe siècle n'aurait pas pu se constituer en l'absence du crédit, presque illimité, accordé aux "sciences du corps": la biologie, l'anatomie comparée, la phrénologie etc. Le fondement expérimental de ces sciences, la neutralité apparente de leur démarche, l'objectivité - réelle ou prétendue - de leurs conclusions ont contribué d'une manière significative à la constitution d'une légitimité scientifique de " l'anthropologie raciale". Pour se construire un discours objectif et crédible, ce type d'anthropologie a fait appel aux notions, schémas logiques et structures épistémologiques fournis par la science du temps. Par conséquent, seule l'insertion de cette anthropologie dans le contexte de son apparition explique son succès et sa crédibilité[2].

[1] Cet article est un fragment d'une étude plus étendue consacrée au thème de la corporalité dans l'histoire du discours anthropologique occidental.

[2] "I assume that though the connection between racism and science is inescapable, the story of scientific racism is not merely a story of 'pseudoscience'. Bad science, perhaps, but not pseudoscience…In fact, what makes the history of race science so interesting is that so many of the outstanding scientists of the past believed that biological races were the key to the most problems of the day…The scientists who gave scientific racism its credibility and respectability were often first-rate scientists struggling to understand what appeared to them to be deeply puzzling problems of biology and human society. To dismiss their work as merely 'pseudoscientific' would mean missing an opportunity to explore something important about the nature of scientific inquiry itself. ", N. Stepan, *The Idea of Race in Science: Great Britain 1800-1960*, The Macmillan Press, London and Basingstoke, p.XVI.

www.sufletoltenesc.ro

Dans sa démarche, James Hunt part de la constatation universellement admise des différences physiques sensibles entre le Noir et le Blanc[3], surtout en ce qui concerne la couleur de la peau et les caractéristiques des cheveux. Après avoir affirmé que la distinction entre ces deux types humains ne se résume pas à ces deux traits, l'anthropologue anglais introduit, sans transition, sa thèse : "the mental and moral difference is still greater than the demonstrated physical difference"(Hunt 1865 :4). Son texte continue ensuite avec l'inventaire des différences physiques séparant les Noirs des Blancs : le squelette, les extrémités du corps, le visage, le crâne. Les considérations sur les mensurations crâniennes comparées permettent à l'auteur de changer le plan - aussi que l'enjeu - de son analyse. Il fait appel à une classification des types humains qui prend en compte la forme et les dimensions du crâne : d'après cette classification, il y aura des " races frontales " et des " races occipitales ", selon les dimensions comparées de la partie antérieure et postérieure du crâne. Conformément à cette théorie, les races frontales auraient un cerveau sensiblement plus volumineux que les races occipitales et seraient, par conséquent, supérieures du point de vue de l'intelligence. En comparant le Noir, qui appartient au type inférieur, et le Blanc, exemple de la race supérieure, Hunt conclut que le degré maximum d'intelligence du premier est égal à celui d'un enfant de quatorze ans appartenant à la race supérieure[4]. Pour caractériser le Noir, la comparaison la plus légitime, semble croire Hunt, n'est pas avec le Blanc, mais avec le singe[5] : ce rapprochement est censé ne pas être choquant, puisqu'il se fonde sur une masse de preuves scientifiques[6].

Après avoir passé en revue les différences physiques qui distinguent le Noir et le Blanc, après avoir placé le premier, dans le continuum des êtres, un peu au-dessus du singe, l'anthropologue anglais passe à la partie la plus importante de son texte : les caractéristiques psychologiques de la race noire. Ce qui est important pour nous c'est de saisir le moyen par lequel, dans l'articulation de son discours, l'auteur réussit à fonder l'infériorité psychologique et, par la suite,

---

[3] Pour Hunt, le Blanc par excellence est "the European, as represented by the German, Frenchman, or Englishman.", J. Hunt, " On the Negro's place… , " (Hunt 1865 :3).

[4] "From these researches it appears that in the Negro the growth of the brain is sooner arrested than in the European. This premature union of the bones of the skull may give a clue to much of the mental inferiority which is seen in the Negro race…Young Negro children are nearly as intelligent as European children ; but the older they grow the less intelligent they become" (Hunt 1865:11); voir aussi : "From all the evidence we have examined, we see no reason to believe that the pure Negro even advances further in intellect than an intelligent European boy of fourteen years of age" (Hunt 1865:37).

[5] Les comparaisons du Noir avec les animaux sont d'ailleurs nombreuses dans le texte de Hunt. Par exemple, son éducation est souvent vue comme un apprivoisement (voir Hunt 1865:28, 32-33).

[6] "There is no doubt that the Negro brain bears a great ressemblance to a European female or child's brain, and thus approches the ape far more than the European, while the Negress approaches the ape still nearer" (Hunt 1865:17).

www.sufletoltenesc.ro

culturelle de la race noire. Son raisonnement à plusieurs étapes : il commence par fixer les données physiques caractérisant le Noir ; ensuite, il démontre que certaines données physiques de la race noire sont inférieures aux données similaires de la race blanche : par exemple, le volume du crâne des Noirs est, en moyenne, inférieur à celui des Blancs ; troisièmement, il transforme cette différence quantitative en une inégalité qualitative - le crâne le plus volumineux traduit une plus grande intelligence. De cette manière, toutes les affirmations sur la moralité du Noir, sur la possibilité de faire l'objet d'une éducation, sur la capacité de sa *race* de produire - ou même d'imiter - une civilisation prétendent avoir un fondement scientifique. La suite du texte de Hunt est simple et entièrement prévisible : le Noir est incapable de construire une civilisation[7] ; l'histoire de sa race ne présente aucun progrès[8] ; les améliorations de son intelligence ne sont pas le résultat de l'éducation, mais du mélange avec la race blanche[9]; il est paresseux et travaille seulement sous la contrainte d'un maître[10]; et, enfin, il n'est aucunement approprié pour la civilisation.

Si on essayait de donner une image d'ensemble sur la méthode de Hunt, on devrait mettre en évidence au moins trois caractéristiques importantes : la réduction des variables concrètes à des constantes abstraites; l'utilisation des méthodes statistiques et quantitatives dans une démarche comparée; la construction des types. Ces trois traits de l'anthropologie de Hunt ne sont pas ***ab initio*** erronés. Ils étaient caractéristiques pour la plupart des discours anthropologiques contemporains, parce qu'ils étaient les critères de scientificité de l'époque. L'objectivité, la crédibilité scientifique se construisait en faisant appel à un nombre relativement limité d'indices: quantification des données, classement selon des critères abstraits, détermination de l'origine et du schéma évolutif, interprétation fondée sur l'induction et la comparaison.

Même si l'anthropologie de Pritchard et celle de Hunt présentent de nombreux points communs, surtout dans la construction d'une légitimité scientifique, il est impossible de ne pas remarquer les différences qui les distinguent. Pour le premier, une des tâches fondamentales de la science de l'homme était de démontrer l'unité du genre humain par une analyse de type philologique, historique et biologique : la variété dans la nature s'explique par l'action conjointe du temps, des circonstances et de l'hérédité, mais ce processus de diversification ne change en rien les caractéristiques définitives de l'espèce. La démarche de Hunt vise à prouver la diversité des origines des différents

[7] "There is no doubt that the Negro brain bears a great ressemblance to a European female or child's brain, and thus approches the ape far more than the European, while the Negress approaches the ape still nearer " (Hunt 1865:17).

[8] "We may be pretty sure that the Negro race has been without a progressive history ; and that Negroes have been for thousands of years the uncivilised race they are at this moment" (Hunt 1865:29-30).

[9] "…much of the improvement in intellect is owing to the mixture of European and Negro blood" (Hunt 1865:33).

[10] "There is abudant evidence to show that the Negro will not work without a considerable amount of persuasion" (Hunt 1865:57).

www.sufletoltenesc.ro

types humains et à préciser leur position dans un ordre continu et stable, allant de l'humanité la plus simple jusqu'à l'homme accompli. Les arguments de „l'anthropologie raciale" sont tirés surtout des thèses de la phrénologie contemporaine concernant : les distinctions innées des cerveaux des différentes *races*, le caractère mesurable des traits psychologiques de l'homme, le déni de l'évolution ou du changement des traits raciaux[11].

Il nous semble évident que ce type de discours anthropologique ne saurait pas se constituer en l'absence d'une certaine compréhension de la **corporalité**: c'est la compréhension proposée par les sciences biologiques, et avant tout par la phrénologie. Elle expliquait le comportement - individuel d'abord, communautaire ensuite - à l'aide d'un schéma déterministe qui prenait en compte les caractéristiques innées du cerveau. L'individu et les communautés sont les prisonniers des traits innés du cerveau : les distinctions psychologiques et culturelles ne sont pas le résultat d'un processus d'adaptation au contexte, mais l'effet direct des configurations cérébrales diverses. Pour un phrénologue comme Spurzheim, il y avait, d'un côté, un rapport incontestable entre la forme et les dimensions du crâne et les talents d'un individu ; et, de l'autre côté, il existait une distribution cohérente des caractéristiques identiques du crâne dans les différents groupes humains. Le résultat était qu'on pouvait légitimement établir un rapport non seulement entre la configuration du cerveau d'un individu et son tempérament, mais aussi entre les dimensions moyennes du crâne d'une certaine population et les traits généraux de sa culture (Spurzheim 1815).

Le **corps** a donc plusieurs fonctions distinctes dans la constitution de „l'anthropologie raciale": il est le domaine d'exercice d'une science - la phrénologie, l'anatomie comparée etc. - qui prétend produire un savoir objectif et complet sur l'homme; ensuite, il présente les données d'un classement typologique de l'humanité ; troisièmement, il offre la possibilité d'un jugement comparatif et discriminatoire des types humains; et, finalement, il fournit la base objective pour l'explication des processus très complexes comme : l'origine de l'homme, sa place dans la nature, les facteurs de son évolution et de sa diversification, la production d'une civilisation, la transmission des données culturelles d'une communauté à l'autre etc. Du point de vue épistémologique, **le corps** assure le transfert d'un corpus d'idées du domaine des sciences de la nature au champ des sciences de l'homme, en contribuant à la fondation d'une légitimité apparemment irréfutable des dernières.

Il est difficile, dans le contexte de notre analyse, d'apprécier la consistance des rapports entre le discours anthropologique et le discours politique sur la question raciale. Il est indubitable que cette liaison existe et qu'elle a conduit à

[11] Sur la différence entre les deux discours anthropologiques : " ut the changes that occurred in racial science were at the same time rather more than a move towards racial typology and polygenism. It involved a change from an emphasis on the fundamental physical and moral homogeneity of man, despite superficial differences, to an emphasis on the essential heterogeneity of mankind, despite superficial similarities. It was a shift from a sense of man as primarly a social being, governed by social laws and standing apart of nature, to a sense of man as primarly a biological being, embededd in nature and governed by biological laws " (Stepan **196** :4).

www.sufletoltenesc.ro

des résultats parfois tragiques, en dépit du fait que la plupart des partisans ou des disciples de James Hunt s'imaginaient ouvrer à la fondation d'une science objective de l'homme. Mais cette science même a su s'éloigner, et assez rapidement, des thèses raciales et proposer une compréhension plus adéquate de son objet. Il n'est pas dépourvu d'importance de souligner que cette nouvelle orientation de l'anthropologie ne s'est pas réalisée indépendamment de l'étape précédante. La transition pourrait être décrite comme un processus double, caractérisé par le même désir d'objectivité scientifique, modéré néanmoins par une analyse plus attentive des faits, par des généralisations plus prudentes et par des pratiques expérimentales plus étendues et plus systématiques. La lecture de l'œuvre de Franz Boas *The Mind of the Primitive Man* laisse l'impression qu'après la naïveté hâtive des commencements, la science de l'homme est en train de trouver sa vision et ses instruments.

„Racial prejudices" , le premier chapitre du livre de Boas, est entièrement consacré à la critique de l'anthropologie raciale. Pour Boas, ce type de discours anthropologique est fondé non seulement sur des hypothèses impossibles à prouver, mais aussi sur un schéma logique vicieux : les anthropologues de l'école de Hunt prétendaient expliquer la supériorité culturelle de la race blanche par le poids supérieur du cerveau de ses membres, mais, explique Boas, ils se fondaient en réalité sur conviction de la supériorité de la civilisation européenne pour aller chercher une confirmation de leur certitude dans des mensurations sélectives et inexactes[12].

La différence la plus importante présente dans la démarche de Boas concerne la compréhension de la **corporalité**. Le raisonnement de Hunt prenait comme point de départ la prémisse de la stabilité et de l'immuabilité des races, définies comme des ensembles de traits psychologiques et culturels déterminés par des caractéristiques physiques. Il n'y avait pas d'évolution des races, parce que le corps humain était invariable. Un rapport mécanique et inaltérable joignait, comme une cause à son effet, une certaine constitution du corps à une certaine typologie comportementale et culturelle. Les circonstances historiques ou géographiques - présentes parfois dans l'analyse de Hunt - ne faisaient que confirmer ce déterminisme inébranlable. Pour Boas, il n'y a pas de déterminisme, mais un rapport dynamique associant les contextes - historiques, géographiques, économiques, culturelles etc. - à une plasticité évidente, même si limitée, du corps humain.

Le **corps** humain change, voilà en essence la différence introduite par Boas, une distinction qui transforme complètement le discours anthropologique. L'importance de la nouveauté vient de ses conséquences : la plasticité du corps humain n'est pas autant l'statement de la capacité du biologique de s'adapter à

[12] "The naïve assumption of the superiority of the European nations and their descendants is obviously based upon their wonderful achievements…We conclude that, as the civilization is higher, the aptitude for civilization is higher…Since the aptitude of the European is highest, his physical and mental type is also highest, and every deviation from the type necessarily represents a characteristic feature of a lower type" (Boas 1911:2-3).

www.sufletoltenesc.ro

l'environnement, mais plutôt le pouvoir de tout individu d'évoluer et de s'améliorer. La malléabilité du corps fournit à l'anthropologue le modèle théorique et expérimental pour vérifier la plasticité des capacités mentales :

Whatever the extent of these bodily changes may be, if we grant the correctness of our inferences in regard to the plasticity of human types, we are necessarily led to grant also a great plasticity of the mental make-up of human-types…From these facts we must conclude that the fundamental traits of the mind, which are closely correlated with the physical condition of the body, and whose development continues over many years after physical growth has ceases, and are more subject to far-reaching changes (Boas 1911:65).

Ce que Hunt contestait avec ironie - la capacité du Noir de se civiliser - devient pour Boas une évidence, un simple point de départ dans des analyses plus complexes. Dans "l'anthropologie raciale", la différence entre l'homme civilisé et l'homme primitif se superposait sur la distinction entre le Blanc et le Noir. L'anthropologie de Boas est trans-raciale: les phénomènes culturels - le langage, la religion, l'éthique - dépassent les limites des distinctions raciales ; il n'y a pas d'exclusivité, le primitivisme peut caractériser, suivant le contexte, les Européens, tout comme la civilisation est une particularité évidente de certaines communautés noires[13].

James Hunt se proposait de trouver la place du "Noir" dans la nature, en d'autres mots de découvrir sa position, unique et permanente, dans le grand continuum de l'être. Le résultat de son enquête prétendait avoir une pertinence sociologique aussi, puisque l'ordre social devait suivre, aussi fidèlement que possible, l'ordre naturel. La démarche de Boas est radicalement différente. A la fin de son ouvrage sur la mentalité de l'homme primitif, il discute, lui aussi, la question de la population noire, mais l'objectif est de préciser sa place dans la société américaine au début du XXe siècle, avec toutes les spécificités et les différences que cette position particulière suppose. Pour comprendre la situation de la communauté noire aux Etats Unis, l'anthropologue avait besoin de beaucoup plus de données que celles fournies par la phrénologie et l'anatomie comparative, confirmées éventuellement par des récits historiques et ethnographiques. Pour connaître l'évolution des rapports entre la population majoritaire et la minorité noire, Boas affirme avoir besoin: premièrement, d'une étude comparée, étendue sur plusieurs années, des taux de fertilité des communautés respectives ; deuxièmement, d'un examen de la pratique des mariages exogamiques ; troisièmement, d'une analyse approfondie des pratiques sociales favorisant ou, au contraire, interdisant le mélange ethnique ; et

[13] "A survey of African tribes exhibits to our view cultural achievements of no mean order. To those unfamiliar with the products of native African art and industry, a walk through one of the large museums of Europe would be a revelation…No less instructive are the records of travelers, reporting the thrift of the native villages, of the extended trade of the country, and of its markets. The power of organisation as illustrated in the governement of native states is of no mean order, and when wielded by men of great personality has led to the foundation of extended empires. All the different kinds of activities that we consider valuable in the citizens of our country may be found in aboriginal Africa" (Boas 1911:270).

www.sufletoltenesc.ro

quatrièmement, d'une recherche détaillé sur la cohésion raciale, de la communauté minoritaire surtout.

Boas a été, sans aucun doute, un des pionniers de l'émancipation de l'anthropologie par rapport aux influences négatives de la biologie. Il a contribué massivement à la constitution de l'anthropologie comme une science autonome, associée, mais non pas asservie, à d'autres disciplines, bénéficiant d'un objet spécifiquement défini - l'homme dans son contexte -, des instruments distincts et des méthodes d'interprétation appropriées[14]. Cette indépendance de la discipline s'est traduite par l'abandon de la compréhension statique et isolée de la corporalité : le corps n'est plus vu comme un ensemble unitaire de traits durables, transmis par une hérédité immuable et conditionnant les capacités mentales des individus et leurs productions culturelles. Avec Boas, **le corps** devient l'instrument d'une adaptation dynamique de l'homme à des circonstances complexes, définies non seulement par des paramètres biologiques ou spatiaux, mais aussi par des variables historiques, sociologiques, économiques et culturels. Libéré du déterminisme biologique de l'anthropologie raciale, le corps fournit au nouveau discours anthropologique l'horizon de son développement comme science éminemment sociale.

[14] Boas précise avec une clarté extraordinaire la condition élémentaire de toute anthropologie scientifique, id est la distance critique par rapport à ce que Gadamer appelait “les préjugés” de son propre horizon culturel : “In all our thoughts we think in terms of our own social environment. But the activities of the human mind exhibit an infinite variety of form among the peoples of the world. In order to understand these clearly, the student must endeavor to divest himself entirely of opinions and emotions based upon the peculiar social environment into which he is born. He must adapt his own mind, so far as feasible, to that of the peuple whom he is studying” (Boas 1911: 98).

www.sufletoltenesc.ro

BIBLIOGRAFIE:

Boas, F.1911. *The Mind of the Primitive Man*, Macmillan, New York.
Hunt, J.1865. "On the Negro's place in Nature", in *Memoirs read before the Anthropological Society of London 1863-4*, vol I, Trübner and Co., London, Hunt.
Prichard, J.C 1808. *Researches into the Physical History of Mankind*, vol I, Houlston and Stoneman, London.
Spurzheim, J. G. 1815. *The Physiognomical Systems of Drs Gall and Spurzheim, Founded on an Anatomical ans Physiological Examination of the Nervous System in General and of the Brain in Particular ; and Indicating the Dispositions and the Manifestations of the Mind*, London, Baldwin, Cranbock and Joy.
Stepan, N. 1965**.** *The Idea of Race in Science: Great Britain 1800-1960*, The Macmillan Press, London and Basingstoke.

*** (**fragment din volumul *Le corps et le sens. La formation du discours anthropologique*, în curs de apariție la New Europe College)

www.sufletoltenesc.ro

Note despre autori

Maria BÂTCĂ (58): cercetător ştiinţific principal I la Institutul de Etnografie şi Folclor "Constantin Brăiloiu". Din 1988 doctor în istorie cu o teză consacrată artei populare din sud-vestul Munteniei. Domeniile sale de cercetare: arta populară românească în context sud-est european şi, îndeosebi, costumul popular, fiind unul dintre cei mai avizaţi specialişti. Autoare a numeroase articole şi studii de specialitate despre costumul popular românesc, ca şi a volumelor *Zona etnografică Rădăuţi*, Bucureşti, 1979, *Zona etnografică Teleorman*, Bucureşti, 1985 şi *Costumul popular românesc*, Bucureşti, 1996 (ediţie în limbile română, franceză şi engleză).

Nicoleta COATU (56): cercetător ştiinţific principal gradul I şi membru în consiliul ştiinţific al Institutului de Etnografie şi Folclor "Constantin Brăiloiu" din Bucureşti unde activează din 1968 şi cadru didactic la Facultatea de Litere din cadrul Universităţii din Ploieşti; şef sector Folcloristică. A participat la cercetări de tip monografic, în grup, cu caracter pluri şi interdisciplinar; interesată de cercetarea mediilor urbane, de cercetările moderne asupra fenomenului folcloric în diversitate categorială, de studiile moderne de poetică şi retorică ş.a. Membru în colegiul de redacţie al Anuarului Institutului; membru al *Internationale Organization fur Volkskunst*. Este autoare printre altele a cărţilor *Legende populare geografice* – ediţie îngrijită, studiu introductiv, note, bibliografie de N. Coatu, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1986; *Legende populare româneşti* (origine şi toponimie) - ediţie îngrijită, studiu introductiv, note, bibliografie de N. Coatu, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1990 (136 pagini); *Structuri magice tradiţionale*, Editura All, Bucureşti, 1998, ca şi a peste 6 volume aflate la fondul de manuscrise a I.E.F-ului. A publicat peste 30 de studii şi articole în reviste româneşti de specialitate: "Revista de Etnografie şi Folclor", "Anuarul I.C.E.D." / "Anuarul I.E.F.", "Revista de Istorie şi Teorie Literară", "Studii şi Cercetări Lingvistice", "Sinteze", "Studii şi Comunicări", "Anuarul Arhivei de Folclor" ş.a. A luat parte la numeroase simpozioane, colocvii, congrese de specialitate, naţionale şi internaţionale.

Mihai - Viorel FIFOR (32): absolvent al Facultăţii de Litere şi Istorie din Craiova. Din 1996 doctorand în etnologie, în cadrul Facultăţii de Litere a Universităţii din Craiova, cu teza: *Actul ritual ca formă de comunicare socială şi comunicare estetică. Studiu de caz la românii din Timocul Sârbesc* (conducător ştiinţific dr. Sabina Ispas). Specializări postuniversitare la şcolile de

www.sufletoltenesc.ro

vară organizate de Central European University la Budapesta, antropologie socială (1998, 2002), Universitatea din Turku, Finlanda (1999), Universitatea din Amsterdam - Maastricht (2001). Din noiembrie 1994, cercetător ştiinţific la filiala Academiei din Craiova, sectorul de etnologie. Actualmente director al Centrului Creaţiei Populare din Craiova. Domenii de interes: analiza ritualurilor, a obiceiurilor, etnologia minorităţilor etnice, etnologia urbanului şi antropologia tradiţiilor. Membru cu drepturi depline în *European Association of Social Anthropologists* (EASA), *Société Internationale d'Ethnographie et Folklore* (S.I.E.F.), membru asociat în *Folklore Fellows Association*. A participat la o serie de simpozioane, colocvii şi congrese la Bucureşti, Mangalia, Ştefăneşti-Argeş, Cracovia, Budapesta ş.a. A publicat studii şi articole în "Arhivele Olteniei", "Oltenia. Studii şi comunicări. Etnografie", "Revista Română de Sociologie", "Analele Universităţi din Craiova. Seria Litere", "Acta Ethnografica Hungarica", "Folclor românesc" etc. Coautor al volumelor, *Cartea Românească a Morţii. O abordare hermeneutică a cântecelor rituale funerare*, 1998 (în colaborare cu Nicolae Panea); Drobeta Turnu Severin, Centrul Creaţiei Populare Mehedinţi şi *Aşezămintele de cultură-centre de educaţie permanentă. Un studiu de antropologie socială*, 1998, Craiova, Editura Aius (în colaborare cu Nicolae Marinescu).

Cristina-Maria GAFU (29), absolventă a Facultăţii de Litere şi Ştiinţe din Ploieşti, specializarea Romană-Engleză; studii postuniversitare, domeniul Etnografie şi Folclor la Universitatea de Bucureşti, antropologie a urbanului-CEU, Budapesta. Din 1998, doctorandă la Universitatea din Bucureşti, cu o teză consacrată naraţiunilor în contextul mediului familial urban. Asistent universitar în cadrul Facultăţii de Litere, Catedra de Etnologie, iar din 1999, în regim de colaborare, cercetător ştiinţific la Institutul de Etnografie şi Folclor "Constantin Brăiloiu" din Bucureşti. A participat la o serie de comunicări şi sesiuni ştiinţifice la Piteşti, Bucureşti, Bran şi Ploieşti. A publicat studii şi articole în "Columna" (Turku-Finlanda), "Datina" (Constanţa), "Suflet Oltenesc" (Craiova) şi în volumul "Etnologica", Paideia, 2002. Domeniile sale de interes: narativitatea în mediul urban, specii ale folclorului contemporan.

Carmen HULUŢĂ (33): muzeograf în cadrul Muzeului Ţăranului Român. A îngrijit, alături de Anca Manolescu ultimul număr al revistei *Martor*.

Sabina Cornelia ISPAS (61): director al Institutului de Etnografie şi Folclor "Constantin Brăiloiu" din Bucureşti unde activează din 1966. În 1979 obţine doctoratul, cu o teză consacrată raportului dintre literatura apocrifă, cărţile populare şi folclor, cu accent asupra *ciclului solomonian* în cultura română. A beneficiat de numeroase stagii de documentare şi specializare în Cehoslovacia,

www.sufletoltenesc.ro

Iugoslavia, Pakistan, Polonia, Israel, Grecia, Anglia, Bulgaria, Finlanda, S.U.A. Este membră în câteva asociații de profil: *Comisia de Etnologie şi Folclor*, *International Comission of Ballad*, *International Society for Folk Narrative Research*, *Folklore Fellows* ş.a. Domenii de cercetare: rolul şi locul culturilor orale în cadrul culturilor naționale şi regionale, categorii semnificative ale textului popular; studiul mecanismelor creației populare; religie şi cultură; metode şi tehnici de alcătuire a documentului folcloric; dinamica fenomenului folcloric contemporan, etc. Autoare, printre altele, a volumelor: *Lirica de dragoste. Index motivic şi tipologic*. I. (A-C), Bucureşti, 1985; II (D-H), Bucureşti, 1986 (în colaborare); III (I-R), Bucureşti, 1988 (în colaborare);IV (S-Z), Bucureşti, 1989 (în colaborare) [Colecția Națională de Folclor]; *Flori dalbe de măr. Din poezia obiceiurilor de iarnă*, Bucureşti, 1987; *Povestea cântată. Studii de etnografie şi folclor*, Bucureşti, 2001. A publicat peste 250 de studii şi articole în "Revista de etnografie şi folclor", "Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice şi Dialectologice", "Dacoromania", "Acta Ethnografica Hungarica", "Etnologia Balkanica", "Annuario dell' Instituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia" etc. A participat la numeroase simpozioane, colocvii şi congrese de profil.

Laura JIGA (34): absolventă a Facultății de Litere din Bucureşti, specializarea română - portugheză; 1995-1996 masterat în Etnologie şi Folclor la Universitatea din Bucureşti; din 1996 începe studiile doctorale cu o teză consacrată influenței cărților populare asupra credințelor românești despre Blajini (sub conducerea dnei Sabina Ispas). A beneficiat de stagii de pregătire la Viena (1998) şi Turku (1999). Membru al *International Commission for Ballads and Ballads' studies*, *Folklore Fellows' Society*-Finlanda, *Societatea Română de Etnomuzicologie*. Din 1995 activează în cadrul Institutului de Etnografie şi Folclor "Constantin Brăiloiu", Bucureşti. Coordonator al câtorva proiecte de cercetare consacrate influențelor culturale la Dunărea de Jos, constituirii unei arhive informatizate a folclorului dobrogean şi repertoriilor narative. Domenii de interes: interferențe între oralitate şi scriere în societatea românească modernă, cultura populară, religiozitatea populară, cântecele epice europene, tehnici şi deontologie a constituirii şi arhivării documentelor culturii orale. Prezentă cu intervenții la o serie de manifestări științifice organizate la Bucureşti, Bacău, Braşov, Constanța, Craiova, Budapesta, Piran (Slovenia), Roma, Cracovia etc. A publicat o serie de studii şi articole în "Revista de Etnografie şi Folclor", "Acta Etnografica Hungarica", "Suflet Oltenesc", "Datini".

Marius LAZURCA (31): absolvent al Facultății de Litere a Universității din Timişoara, elev al prestigioasei Ecole Normale Supérieure (Fontenay-Saint Cloud), master în istorie-antropologie la Universitatea Paris IV Sorbonne. Din

www.sufletoltenesc.ro

1996 începe studiile doctorale de istorie-antropologie la Universitatea Paris IV Sorbonne (profesor coordonator Michel Meslin), cu o teză consacrată hermeneuticii corpului în lume romană a secolelor II-VI. Specialist în antropologie culturală şi istorică, literatură comparată şi filologie clasică. Actualmente activează în cadrul Centrului Cultural Judeţean Arad şi a Universităţii de Vest din Timişoara. Autor al volumelor *Invenţia trupului*, Bucureşti, Anastasia, 1996; *Zeul ascuns. Literatură şi iniţiere la Mircea Eliade*, Timişoara, Editura Universităţii de Vest, 2001; *Le corps et le sens. La formation du discours anthropologique*, Bucureşti, New Europe College (în curs de apariţie). Coordonator (împreună cu Ciprian Vâlcan, Gilda Vâlcan) al volumului *Mica Enciclopedie a culturii central-europene*, Editura Polirom, Iaşi, 2002 (în curs de apariţie). A publicat studii ştiinţifice în "Revue d'études interculturelles", "A Treia Europă", "Yearbook of the Romanian Society of Cultural Anthropology", "Arheus. Études d'histoire des religions", "Dialogues francophones", "Analele Universităţii de Vest" etc. A semnat totodată o serie de traduceri, postfeţe, articole şi eseuri.

Ligia LIVADĂ-CADESCHI (35): absolventă a Facultăţii de Istorie din cadrul Universităţii din Bucureşti (1991); DEA la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales din Paris (1993). Din 2000 doctor în istorie cu o teză consacrată atitudinilor faţă de sărăcie în Ţările Române ale secolului XVIII (profesor coordonator Andrei Pippidi). Domenii de interes: istoria mentalităţilor, cu accent asupra studiului reprezentărilor faţă de sărăcie şi putere în perioada premodernă şi modernă. A efectuat stagii de pregătire şi documentare în Austria, Belgia, Franţa, Grecia, la Atena, Viena, Paris. A publicat studii şi articole în "Revista de Istorie", "Anuarul Institutului de Istorie din Cluj-Napoca", "Sud-Estul şi contextul European. Buletinul Institutului de Studii Sud-Est Europene", "Revue des Etudes Sud-Est Européennes, Studia Politica" etc. Este autoarea cărţii *De la milă la filantropie. Instituţii de asistare a săracilor din Ţara Românească şi Moldova în secolul al XVIII-lea*, Bucureşti, Editura Nemira, 2001. În prezent este cercetător principal III la Institutul de Studii Sud-Est Europene şi lector universitar la Facultatea de Ştiinţe Politice a Universităţii din Bucureşti.

Marian LUPAŞCU (45): etnomuzicolog, cercetător ştiinţific principal II la Institutul de Etnografie şi Folclor "Constantin Brăiloiu". Din 1995 fondator şi preşedinte al Societăţii Române de Etnomuzicologie "Constantin Brăiloiu", iar din 2000, preşedinte al Comitetului Naţional al *International Council for Traditional Music*. Din 2002, doctor în muzicologie la Academia Naţională de Muzică Bucureşti, cu o teză consacrată ritmului asimetric policron. Preocupat constant de tradiţia muzicală românească (rurală şi urbană), cu interes special pentru rituri, ceremoniale, genuri, repertorii, formaţii, performeri, inclusiv din

www.sufletoltenesc.ro

zona Vidin-Timok (Bulgaria). Coautor a unor CD-uri document din seria "Arhive Folclorice Româneşti/Romanian Folk Archives": *Rădăcini/Roots*-1999, *Peisaje etnografice româneşti*-2000, *Din vadurile Brăilei*-2000, *Cântece epice eroice/Heroic Epic Songs*-2001. A publicat articole şi studii în volume colective şi reviste de profil ("Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «Constatin Brăiloiu»", "East European Meetings in Ethnomusicology", "Actualitatea Muzicală", etc.).

Constantin MIHAI (25): Absolvent al Facultății de Litere a Universității din Craiova, cu licența în filologie, limba şi literatura română şi franceză (2001). M.A în "Poétique et poïétique" la Universitatea din Craiova cu teza "*Gilbert Durand. Prolégomènes pour une poïétique de l'Imaginaire*". Domeniile sale de interes sunt: hermeneutica, filosofia imaginarului şi antropologia religioasă. Autor a numeroase eseuri şi articole, publicate în "Jurnalul Literar", "Convorbiri Literare", "Mozaic", "Suflet Oltenesc", "Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane «C.S. Nicolăescu-Plopşor»", "Oltenia. Studii şi comunicări. Seria Etnografie".

Nicolae MIHAI (26): Absolvent al Facultății de Istorie şi Litere a Universității din Craiova, cercetător la filiala Academiei din Craiova (1999-2000). Actualmente referent la Centrul Creației Populare din Craiova şi redactor-şef al revistelor de etnologie şi antropologie "Suflet Oltenesc" şi "Symposia. Caiete de Etnologie şi Antropologie". Domeniile sale de interes: istoria şi antropologia morții, mentalitatea revoluționară, practicile devoționale în Oltenia (secolele XVII-XIX). A publicat articole în "Arhivele Olteniei", "Oltenia. Studii şi comunicări. Seria Etnografie", "Caiete de antropologie istorică", "Suflet Oltenesc", "Mozaic". În prezent lucrează la un proiect consacrat atitudinilor şi reprezentărilor față de moarte în testamentele din Oltenia (sec. XVII-XIX)

Alexandru OFRIM (38): absolvent al Facultății de Istorie-Filozofie, Universitatea din Bucureşti. În 1998 devine doctor în istorie, specialitatea istoria mentalităților, cu o teză consacrată imaginarului cărții. Cadru didactic (lector universitar) la Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Litere, Departamentul de Comunicare şi Relații Publice - cursuri de istoria mentalităților şi antropologie culturală. A publicat studii pe teme de istoria mentalităților în "Revista de Etnografie şi Folclor", "Historia Urbana", "Oltenia. Studii şi comunicări de etnografie", "Analele Universității București". Autor al volumului *Cheia şi Psaltirea. Imaginarul cărții în cultura tradițională românească*, Editura Paralela 45, 2001.

www.sufletoltenesc.ro

Lucia OFRIM (40): absolventă a Facultăţii de Limba şi Literatura Română, Universitatea din Bucureşti. Activează ca lector universitar în cadrul Universităţii din Bucureşti, Facultatea de Litere, Catedra de Etnologie şi Folclor - cursuri de antropologie culturală, folclor. În perioada 1996-1997 a beneficiat de o bursă Fulbright (specializare în Antropologie culturală) la University of Michigan, Ann Arbor, S.U.A. Din 2001 doctor în filologie A publicat articole şi studii pe teme de antropologie culturală şi folcloristică în "Limba şi Literatura Română", "Revista de Etnografie şi Folclor", "Analele Universităţii din Bucureşti. Seria Limba şi Literatura Română". Autoare a volumului *"Ce mi-e drag nu mi-e urât". O antropologie a emoţiei*, Bucureşti, Editura Paideia, 2002, colecţia "Ştiinţe Sociale". A tradus Gail Kligman, *Căluşul. Transformări simbolice în ritualul românesc*, Bucureşti, Editura Univers, 2000.

Nicolae PANEA (41): Cadru didactic la Facultatea de Litere, Catedra de literatură română, universală şi comparată. Specializări postuniversitare la Universitatea din Bordeaux şi la Muzeul de Arte şi Tradiţii Populare din Paris. Din 1995 doctor în Filologie cu teza *Folclorul ca formă de arheologie spirituală*. Titular al cursurilor de Literatură română premodernă, Antropologie culturală şi Folcloristică generală. Actualmente conferenţiar şi decan al Facultăţii de Litere din Craiova. Domenii de interes: antropologia socială, antropologia urbanului A publicat în reviste de cultură – "Ramuri", "Mozaicul", "Paradigma" şi în reviste academice şi de specialitate – "Revista de Etnografie şi Folclor" (Bucureşti), "Arhivele Olteniei" (Craiova), "Folclor literar" (Timişoara), "Revista de Etnologie" (Timişoara), "Analele Universităţii din Craiova-seria filologie – "Datina" (Constanţa), "Suflet oltenesc" (Craiova), "Studii şi Comunicări de Etnologie" (Sibiu), "Quaderni di studii italiani e romeni" (Torino). Autor printre altele al volumelor: *Antropologie a tradiţiilor*, Craiova, Editura Omniscop, 1995; *Folclorul românilor din Timocul bulgăresc(*în colaborare cu Mihai Fifor şi Gheorghe Obrocea), Craiova, Editura Omniscop, 1996; *Antropologie culturală şi socială*, Craiova, Editura Omniscop, 2000; *Zeii de asfalt. Antropologie a urbanului*, Bucureşti, Cartea Românească, 2001.

Ovidiu PECICAN (43): Istoric, prozator. Studii la Universitatea "Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie şi Filosofie. Din 1998 doctor în istorie cu o teză consacrată lui Bogdan Petriceicu Haşdeu. În prezent conferenţiar la Facultatea de Studii Europene din Cluj-Napoca. Domenii de interes: cultura medievală, istoria istoriografiei medievale şi moderne, istoria elitelor culturale şi a imaginarului; după angajarea la Facultatea de Studii Europene, a manifestat interes pentru europenistica românească a secolului XX, istoria ideii de Europa şi a civilizaţiei europene, inclusiv tranziţia postcomunistă în Europa Centrală şi de Răsărit. Autor, printre altele, al volumelor: *Troia*,

www.sufletoltenesc.ro

Veneția, Roma. Studii de civilizație europeană (Cluj, Editura Fundației pentru Studii Europene, 1998); Lumea lui Simion Dascălul (Cluj, Editura Fundației pentru Studii Europene, 1998) *Arpadieni, angevini, români. Studii de medievistică central-europeană*, Cluj-Napoca, Ed. Fundației Desire, 2001. Coordonator al volumelor: *Romania and the European Integration*, Cluj-Napoca, EFES, 1999 şi *Prezențe feminine. Studii despre femei în România* (în colaborare cu Enikö Magyari-Vincze şi Ghizela Cosma), Cluj-Napoca, Ed. Fundației Desire, 2002.

Rodica RALIADE (54): cercetător ştiințific (din 1990) la Institutul de Etnografie şi Folclor din Bucureşti "Constantin Brăiloiu". Doctor în etnologie cu o teză consacrată manuscriselor inedite ale lui I.P. Reteganul. Domenii de interes: naratologie, interculturalitate, etnologie urbană, memorie socială, bibliografie curentă de etnografie şi folclor. A publicat studii în "Revista de Etnografie şi Folclor", "Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu»"etc.

Marius ROTAR (28): absolvent al Facultății de Istorie şi Filosofie din cadrul Universității "Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, master în *Istorie modernă comparată*, cu o teză despre moartea romantică. Din 1999 începe studiile doctorale în cadrul aceleiaşi facultăți, cu un proiect consacrat atitudinilor în fața morții în Transilvania secolului al XIX-lea (profesor coordonator Nicolae Bocşan). A beneficiat de un stagiu de documentare la Paris (martie-aprilie 2002). Din 1998, membru al Centrului de Cercetări Istorice şi Politologice "Iuliu Maniu", Universitatea "1 Decembrie 1918" Alba Iulia, unde activează şi în prezent. Domenii de interes: istoria modernă europeană şi istoria mentalităților. Autor de studii şi articole publicate în "Annales Universitatis Apulensis. Series Historica", "Îndrumătorul Pastoral", "Carpica", "Discobolul", "Caietele de Antropologie Istorică".

Anca STERE (26): absolventă a Facultății de Litere, Universitatea Bucureşti, în 1999; titulară a unui masterat de Etnologie şi Folclor, în 2000 (cu disertația *Descântec şi descântat. Limbajul gestual*) şi a unui masterat de Studii sud-est europene, din cadrul Facultății de Arte Plastice şi Design, Universitatea Bucureşti, în 2001, (dizertația cu tema *Ritual – ceremonial – spectacol în context folcloric sud-est european*). Este doctorandă în cadrul Universității din Craiova, cu o teză consacrată modificărilor textului folcloric în perioada totalitarismului postbelic. Domenii de interes: relația dintre ideologie şi textul folcloric, valorificarea folclorului pe scenă, influența ideologiei comuniste asupra cercetării instituționalizate, etnologie urbană. A publicat articole şi studii în DEMOS, în vol. "Etnologica"(Paideia, Bucureşti, 2002), "Suflet Oltenesc",

www.sufletoltenesc.ro

"Datini" etc. Actualmente activează în cadrul Institutului de Etnografie şi Folclor "Constantin Brăiloiu" din Bucureşti,

Narcisa ŞTIUCĂ (42): cercetător ştiinţific principal II la Centrul Naţional pentru Cercetarea şi Valorificarea Tradiţiei Populare din Bucureşti, doctor în ştiinţe filologice (specialitatea etnologie), Universitatea din Bucureşti (1996), lector universitar la Catedra de Etnologie şi Folclor din cadrul aceleiaşi universităţi; diplomă în management cultural şi de training în management cultural, conferită de Comisia Phare şi Ministerul Culturii şi Cultelor (2001). Domeniile sale de interes: etnologie generală şi aplicată, studiul mentalităţii tradiţionale, studiul relaţiilor familiale şi a obiceiurilor legate de acestea, valorificarea culturii tradiţionale, învăţământ. A publicat articole şi studii de etnologie, etnografie şi folclor în "Hyperion - Caiete botoşenene", "Datini", "Miorița", "Timisiensis", "Memoria Ethnologica", "Buletinul informativ al CNCP", "Folclor literar (Revista de Etnologie)", "Revista de Etnografie si Folclor", "Studii şi comunicări" - Sibiu, "Oltenia - Studii şi comunicări", "Convieţuiri" (revista Institutului Pedagogic Juhasz Gyula din Szeged), "Acta Ethnographica Hungarica" (revistă a Academiei Ungare de Ştiinţe). A susţinut comunicări la congrese şi simpozioane naţionale şi internaţionale din România, Austria, Olanda, Ungaria şi Grecia. Este organizatoare a Colocviilor CNCP şi coordonatoare a seriei <Sinteze>, publicaţie ştiinţifică anuală a secţiei de cercetare a CNCP; realizatoare a unor filme etnologice prezentate şi premiate în cadrul unor gale şi festivaluri de videofilm documentar; coordonator şi coautor al unor lucrări multimedia realizate de CNCP; în prezent, director de program CNCSIS-MEC "*Coordonate ale convieţuirii multietnice în Dobrogea*".

Cristiana-Nicola TEODORESCU (48): Conferenţiar în cadrul Facultăţii de Litere din Craiova, Catedra de Limbi Romanice. Din 1993 asistent de cercetare, Groupe de Recherche sur les Médias, Universitatea din Québec (la Montréal). În 1996 obţine titlul de master în Comunicare, Universitatea din Québec (la Montréal). Doctor din 1997 cu o teză consacrată patologiei limbajului politic totalitar românesc. Actualmente prodecan al Facultăţii de Litere. Domenii de interes: sociolingvistică, etnografia comunicării. Autoare a volumelor ***Usages familiaux des médias et transition***, Craiova, Editura Universitaria (1998), ***Patologia limbajului totalitar românesc (1948-1989)***, Craiova, Editura Universitaria (1998). A publicat studii şi articole în "Arhivele Olteniei", "Analele Universităţii din Craiova. Seria Ştiinţe Filologice", "Studii şi Cercetări de Lingvistică" şi în volume colective: *Actes du colloque bilatéral roumain-français sur les médias et espaces publics. Approches, acteurs, pratiques* (coord. Ioan Drăgan),1994; *La transition en*

www.sufletoltenesc.ro

Roumanie. Communications et qualité de vie (sous la coordination de Roger Tessier), Presses Universitaires du Québec, Montréal,1995 etc. A participat la o serie de simpozioane şi colocvii organizate la Craiova, Piteşti, Galaţi, Montréal.

www.sufletoltenesc.ro